

مركز الدراسات السودانية

الكتاب الأول

# أزمة الإسلام السياسي

التيهة الإسلامية القومية

في السودان نمونجا

د. حيدر ابراهيم على





هذا الكتاب إهداء من  
مكتبة يوسف درويش

أزمة الإسلام السياسي  
التيبة القومية الإسلامية  
في السودان نموذجاً

د. حيدر إبراهيم على

## **مركز البحوث العربية**

**للدراستات والتوثيق والنشر**

**١٤ ش عبد العزيز الدرينى - المنيل - القاهرة**

**ت ٣٦٢٥٦٨٧**

**فاكس : ٣٤١٩٣٨٣**

**تلكس Naoom UN ٢٣١٧٢**

**الطبعة الأولى ١٩٩١**

---

**الصف والاخراج الفنى والطباعة بمركز البحوث العربية**



## إهداء

إلى مظفر...

وكل أطفال السودان

من أجل وطن لا يهدده تحالف الأمويين الجدد  
والعسكر وصمت المثقفين ونهم الطفيليين.

من أجل وطن متسامح وصاعد إلى افق بلا مدى  
في التقدم والحرية.

حيدر







## تصوير

ظل السودان لفترة طويلة غير مكتوب وموثق بصورة تسمح بتكوين وعي تاريخي قادر من خلال تراكم الخبرات على الا يكرر الازياء وأن يدرك المخاطر ويستشرف المستقبل جيداً. فالسوداني رغم ثقافته وحسه السياسي المتميز ما زال مرتبطاً بثقافة شفاهية تتبخر سريعاً بعد انتهاء جلسات "الونسه". لذلك كان حجم الكتابة السودانية لا يماثل القدرات والامكانات، وكادت عادة "اللاكتابة" تكون صفة لا يخجل منها المثقفون السودانيون. من هنا جاءت فكرة تأسيس مركز للدراسات السودانية يهتم بكل الكتابات السودانية والمهتمة بالسودان، والتي تطرح اسئلة متجددة على الدوام. كتابات تكتسب سلطتها من قدرتها على المغامرة والتجديد ومصادقة خطر الاختلاف ومفارقة المؤلف العادي. لذلك يرحب المركز بكل مساهمة تلتزم جانب سودان ديمقراطي متعدد وعلماني بالمعنى الايجابي الذي يحفظ للدين قدسيته بعيداً على الصراع السياسي.

"مركز الدراسات السودانية" هيئة تؤسس نفسها من خلال العمل مهما كان قصوره، لذلك قدم هذا الكتاب الأول ليكون بداية تحقيق حلم نبيل لدى الكثيرين ولكن لم ينزل إلى الأرض. نحن نسترشد بقول متفائل: "كن واقعياً وأطلب المستحيل!" فالمركز ليس مؤسسة ربحية وفي نفس الوقت ليس طريقة صوفية زاهدة، فهو يحتاج للدعم المعنوي والمادي شرط الا يقلل



من استقلاليته. وسيصدر المركز خلال فترة قصيرة مجلة فصلية باسم :-  
«كتابات سوادانية» ويتوقع أن يستقبل الدراسات والمساهمات سواء  
للمجلة أو للمكتب القادمة في إصدارات المركز. وهذه دعوة لحوار حول تطوير  
وتسيير المركز تنتظر الاستجابة بكل صورها.

حيدر ابراهيم على

العنوان المؤقت للمراسلات:

المغرب - الرباط

اكدا

٤٦ شارع الامير فال ولد عمير / ٨



تمهيد

في المفاهيم والتنظير والمنهج





## تمهيد

### في المفاهيم والتنظير والمنهج

تشغل قضية الدين حيزاً كبيراً في الفكر والواقع العربي - الاسلامي، ويتزايد الاهتمام بموقع الدين في الفكر والسياسة والحياة اليومية باستمرار مقارنة بالتاريخ القريب. وما يثير الدهشة تنامي الظاهرة الدينية في منطقتنا مع ترايد العلمنة في بقية العالم والاتجاه لإبعاد الدين عن الحياة العامة وعن المجالات الخلافية مثل السياسة والاقتصاد والفنون والعلوم مثلاً، وقصره على الجوانب الروحية والنفسية والوجدانية في الشخصية الفردية التي يمكن أن تحقق توازن الانسان في بعض الظروف. وبدأ الباحثون والمفكرون من المسلمين وغير المسلمين في دراسة وتوصيف وتحليل ظاهرة الانتشار الديني ونمو الحركات الاسلامية أو ما يسميه الكثيرون «الصحوة الدينية» وبالتحديد الاسلامية، رغم عمومية الظاهرة في أديان أخرى. وقد كانت بداية عقد الثمانينات أي عقب الثورة الإيرانية مباشرة هي نقطة إنطلاق الباحثين للإهتمام المكثف بدراسة ظاهرة الحركات الدينية والمد الديني. ولكن قبل ذلك كان الفكر العربي يروج بالكثير من الحوارات والسجلات الفكرية والسياسية، والتنظيرات التي تناقش علاقة الدين بالسياسة ودور الدين في النهضة والتقدم وامكانية أن يكون الاسلام هو الحل أو البديل لكل محاولات تأسيس مشروع حضاري حديث. ويمكن إرجاع التوجهات إلى حقبة ما بعد

هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ حين حاولنا تقصى اسباب تلك الهزيمة الشاملة والمهينة، والتي اعتبرها البعض هزيمة للتيار القومي العربى وبالذات التوجه العلمانى. وبدعوى المراجعة والعودة للأصول والنقد الذاتى برزت تيارات واتجاهات عديدة تراجعت عن كل التاريخ العربى النهضوى الذى دشنته الحركات الاصلاحية منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن هنا تزامن صعود الحركات الاسلامية السياسية مع إنحسار المد القومى- التقدمى وتراجع المشروع العربى للاستقلال السياسى والاقتصادى بسبب عوامل ذاتية أهمها غياب الديمقراطية وقيادة البورجوازية البيروقراطية للمرحلة بالاضافة لاشتداد الهجمة الامبريالية من خلال رأس رمحها فى المنطقة الكيان الصهيونى. قدمت الحركة الاسلامية نفسها كبديل مغاير تماماً لا يبدأ من اللحظة التاريخية ويصعد ولكن يلغى كل هذا التراكم التاريخى لانه يتوق لنموذج مثالى تحقق فى العصر الذهبى للاسلام . ومع ظروف الحركة الاسلامية فى كل قطر، فقد كان لفورة الثروة النفطية فى السبعينات ونجاح الثورة الايرانية اثر واضح فى تقوية الجماعات الدينية والتي استغلت جيداً ظروف الفراغ السياسى والفكرى والياس الجماهيرى والمعاناة الاقتصادية، والاغتراب والتبعية باشكالها المختلفة.

اتخذت ظاهرة الاسلام السياسى تسميات عديدة لا تخلو من دلالات أيديولوجية، إذ يتم تداول مصطلحات تؤدي نفس المعنى مثل : الصحوة الاسلامية أو حركة التجديد الاسلامى أو الانبعاث (البعث) الاسلامى أو النهضة الاسلامية... الخ. ولكن يهمنى فقط فى هذا الصدد تناول الظاهرة كحركة إجتماعية تعمل فى شكل مجموعات منظمة تنتسب للاسلام



«الاصيل» كما تقول - وتفترض إمتلاكها لنظرية شمولية ورؤية كاملة لكل جوانب الحياة الانسانية حسب المقولة الشائعة: « الاسلام دين ودنيا ودولة. » وهذا الفهم للدين أعتبر السياسة أداة هامة وحاسمة فى احداث التغيير والنهوض بالامة الاسلامية. على ضوء هذه النظرة لا يتضمن الاسلام السياسى الحركات الدينية التى تبتعد عن العمل السياسى مثل الطرق الصوفية لان الهدف - كما تدعى كل حركات الاسلام السياسى - واضح ومحدد ومتفق عليه وهو شمولية الاسلام والا يكون مجرد دين عبادة. ولكن هذه النظرة تحمل خطر أن يؤدى تسييس الذين المتزايد إلى إضعاف البعد الانسانى الشامل للدين وحصره فى معارك سياسية ضيقة والاختصاص مع الكثيرين بسبب الخلافات السياسية التى تتنامى مع كل حدث يومى. أو قد يفرض مرونة لا متناهية بهدف كسب المؤيدين وحشد الجماهير على حساب تثبيت المبادئ وتوضيح الافكار. اكتسب التأكيد على السياسى فى الدين الاسلامى قبولاً نتيجة لسقوط الدولة العثمانية- أو بالأصح الغاء الخلافة فى عهد كمال اتاتورك حين لم يستطع «رجل اوربا المريض» مواكبة تغييرات مرحلة ما بعد الحرب العالمية الاولى وبوادر الازمة الاقتصادية الدولية. وكانت حركة « الاخوان المسلمون » فى مصر التى تأسست عام ١٩٢٨ هى أول ردود الفعل بسبب وضعية مصر المتميزة اسلامياً (وجود الأزهر مثلاً) . كما ظهر لأول مرة فى نفس الفترة والمكان شعار «الاسلام دين ودولة» والذي استعمله الدكتور عبد الرازق السنهورى فى مطلع بحث له فى مجلةالمحاماة الشرعية<sup>١</sup> فى اكتوبر ١٩٢٩. (١) ومن هنا يتضح أن الشعار

---

(١) محمد سعيد العشماوي : الاسلام السياسى . موقع للنشر ، الجزائر ١٩٩٠ ص ١٨٩.

حديث وليس له أصل في الاسلام ولكن الظروف التاريخية كانت تحتاجه .  
وضمن نفس الصراع اصدر الشيخ على عبد الرازق كتابه ( الاسلام وأصول  
الحكم ) عام ١٩٢٥ .

تحتاج هذه الفكرة المحورية للاسلام السياسي الى وقفة اذ يقوم عليها كل  
البناء النظري والايدولوجي والسياسي ، وبالتالي التنظيمي ، لهذه الحركات  
التي تسعى للوصول الي الحكم من خلال شرعية دينية تتمثل في تطبيق  
الشرعية الاسلامية او الحكم بكتاب الله . وقد شهدت الساحة الفكرية  
والسياسية العربية جدلا واسعا حول الاسلام السياسي وبالذات تطبيق  
الشرعية (١) . ويتراوح فكر الحركات بين الدفاع عن الخلافة والحديث عن  
الحاكمية لله واخيرا المطالبة بالحكم الاسلامي ، وهذا في حد ذاته دليل على  
عدم وضوح الرؤية . فالدفاع عن الخلافة العثمانية وضرورة استمرارها كرمز  
لوحدة الامة الاسلامية ولدرء الفتنة ، اصطدم بفساد الحكم العثماني وتخلفه  
واستبداده وصار من الصعب الدفاع عنه . كما ان الخلافة كشكل للحكم  
تجاوز عددا من الاحزاب والحركات الاسلامية بقصد استبعاد صور رديئة  
لخلفاء عرفتهم الدولة الاسلامية . بقيت حركات قليلة تتمسك بالخلافة -  
مثل حزب التحرير - ويبدو ان ذلك يعني لها التمايز والاصالة والاختلاف

---

(١) راجع كتابات : محمد اركون ، حسن حنفي ، محمد احمد خلف الله ، محمد نور  
فرحات ، خليل عبد الكريم ، فالح عبد الجبار ، هادي العلوي ، فرج فودة ، محمد سعيد  
العشماوي . بالاضافة لندوة : " الدين في المجتمع العربي " مركز دراسات الوحدة العربية  
بيروت ، ١٩٩٠ . و " الحوار القومي - الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،  
١٩٨٩ .



عن النظم السائدة . اما شعار الحاكمية لله الذي اطلقه ابو الاعلى المودودي فهو تنوع على فكرة الخلافة بقصد إعطاء الحكم الاسلامي قدسية اكثر ، إذ يقول عن الدولة الاسلامية :

" إن الاساس الذى يقوم عليه بناؤها هو تصور ( مفهوم ) حاكمية الله الواحد الاحد ، وأن نظريتها الاساسية ، ان الارض كلها لله وهو ربها المتصرف فى شئونها ، فالامر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده ، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشرى كافة شئ من سلطة الامر والتشريع ، فلا مجال فى حظيرة الاسلام ودائرة نفوذه الا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة لله تباركت اسماءه ، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين : إما ان يكون ذلك الخليفة رسولا من الله ، أو رجلا يتبع الرسول فيما جاء به الشرع والقانون من عند ربه " (١) .

الشعار امتداد لقول الخوارج على اساس موقفهم من التحكيم بين على ومعاوية ، مرددين : " لا حكم إلا لله " واتخذوا مواقف متطرفة نتيجة التمسك بهذا الشعار الغامض . وفى الوقت الحاضر كانت تنظيمات التكفير والهجرة أو الجهاد نتاجا لفكرة الحاكمية لله ، إذ كفروا الجميع وقسموا المجتمع الاسلامي الى مؤمنين وجاهلية القرن العشرين " وبالتالي اعطوا انفسهم حقا إلهيا فى محاربة كل الآخرين . تحاول كثير من الجماعات الدينية التى تقدم نفسها كمعتدلة أو مؤمنة بالتعددية ان تتنفي صلتها المباشرة بهذه الفكرة ، ولكنها فى نفس الوقت تذكر المودودي كمصدر

---

(١) أبو الاعلى المودودي : نظرية الاسلام وهدية فى السياسة والقانون والدستور . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٠ ص ٧٧ - ٧٨ .

مرجعى فى تكوينها الفكرى . لذلك يمكن القول بأن التيار السائد الآن  
والذى يرفع مطلب حكم الله ويتحدث عن المجتمع الاسلامى وتجربة المدينة  
وتطبيق الشريعة الاسلامية ، غير منفصل عن ايدولوجية الحاكمية لله ،  
خاصة حين يحتاج بالآية : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم  
الكافرون " ( سورة المائدة ، آية ٤٤ ) أو " فأولئك هم الظالمون " ( آية ٤٥ )  
أو : " وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله  
فأولئك هم الفاسقون " ( الآية ٤٧ ) . وتستعمل هذه الآيات كثيرا فى  
وصف الحكام الذين تعارضهم هذه الجماعات . وهذا هو الإطار الفكرى الذى  
تعمل ضمنه كل اتجاهات الاسلام السياسى والتى تختلف فى الدرجة فقط  
وليس فى المضمون ، إذ تدعو فى النهاية إلى تجاوز حكم البشر إلى حكم  
الله .

ظهرت كتابات جديدة تحاول - لأول مرة منذ كتاب علي عبد الرازق فى  
منتصف عشرينات القرن - أن تنفى وجود نظام حكم اسلامى يستند علي  
الكتاب والسنة . وتقول هذه الكتابات ان الاسلام لم يترك آية أو حديثا  
صحيحا يبين طريقة اختيار الحاكم أو الخليفة أو يحدد مدة الحكم وعزل  
الحاكم . وهذا دليل علي ان الاسلام اراد ان يترك قضية السياسة والحكم  
للاجتهاد الانساني . ويقول مفكر اسلامى فى هذا الصدد ان الشريعة خلت  
من نص ينظم تلك الامور " لحكمة يريد بها الله وهي ان المسألة يجب ان تترك  
للعقل البشرى يجتهد فيها بحسب ظروف الزمان وظروف المكان وبحسب  
تطور الفكر البشرى فى وعيه بمسئوليات رئيس الدولة أو الخليفة " (١) .

(١) محمد احمد خلف الله : " مفاهيم قرآنية " مجلة البقعة العربية ، العدد التاسع ،  
السنة الخامسة ، سبتمبر ١٩٨٩ ، ص ١٢ .



ورغم المنحي العلماني الذي يتخذه هذا التعليل يرفضه احد المفكرين الاسلاميين المستنيرين لانه لا يخرج عن دائرة التفسير الغيبي الميتافيزيقي وفي نفس الوقت لا يكفي لان الاسلام تعرض بالتفصيل الي امور ثانوية مثل: " كيفية ارتداء الملابس او وانتعال الحذاء ، علي أي شق ( جنب ) ينامون ، من اي مكان يبدأون الطعام في الصحاف ، طريقة الجلوس في الطريق ، صيغة الاسلام علي المسلمين واهل الكتاب ، آداب دخول الفراش مع الزوجة الحرة او ملك اليمين وما يقولونه قبلها وما يفعلونه اثناءها كيف يسلكون عند زيارة المريض واتباع الجنازة .. الخ " (١) . هذا لا يعني وجود حكمة ما في عدم التعرض لنظام الحكم والسياسة ولكن يعني ببساطة - في نظر الكاتب - ان الاسلام قصد فصل الدين عن السياسة، ويقول : " الدين علاقة خاصة بل وشديدة الخصوصية بين المخلوق وخالقه وان ميدانه الاصيل البيع والكنائس والابرشيات والاديرة والمساجد والجوامع والزوايا والتكايا والخانقاوات والربط وحلقات الذكر وحضرات الصوفية ومجالس دلائل الخيرات والمخلاوي والحسينيات والمزارات الشريفة والعتبات المقدسة .. الخ وانه اذا غادر هذه الاماكن ( المبروكة ) تغيرت كينونته مثل السمكة اذا خرجت من الماء . ومن ثم فانه من الطبيعي الا نعثر علي حديث نبوي شريف يحدد خليفة رسول الله ( ص ) او طريقة تعيينه او توليته او قواعد تنظيم الحكومة لان كل هذا يخرج عن نطاق الدين الذي لاشأن له بالحكم او السياسة او الولاية ، يستوي في ذلك الاسلام مع الديانتين السماويتين او الساميتين اللتين سبقتا بل حتي الديانات الارضية (٢) .

(١) خليل عبد الكريم : الجذور التاريخية للشريعة الاسلامية . دار سينا للنشر القاهرة

١٩٩٠ ، ص ٣ - ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

رغم ان السجال القائم بين دعاة الحكم الديني او تطبيق الشريعة بلغتهم وبين الرافضين للدعوة ، يرتكز علي اساس ديني واحد ، الا ان انصار الحركات الاسلامية السياسية يسمونهم علمانيين . فالملاحظ ان الرافضين يحتجون من داخل موقف او رؤية دينية بقولهم ان الاسلام لم ينص علي ذلك. هذا لايعني رفضهم للدولة الدينية حصرا ولكن يعنى انهم لم يجدوا لها سنداً في الكتاب والسنة . لذلك وصفهم بالعلمانيين تسمية ناقصة يقصد بها الجانب الهجائي الذي يمهّد للهجوم الذي يقذف تهم الكفر والمروق والزندقة . لذلك نجحت الجماعات الاسلامية السياسية في شحن فكرة الحكم بكتاب الله بطاقات عاطفية وانفعالية وجعلت منها ايدولوجيا للتجيش وتحريك الجماهير . فالنقاش حول ورود الفكرة في النصوص الدينية غير مجد لان الشاهد ليس منطقية القضية وقماسكها وعقلانيتها ولكن كيف تتحول الفكرة الي قوة وحركة لدي الجماهير . وبهذه الطريقة تخلق الحركات الاسلامية عدوا او خصما حسب رؤيتها وكما تريده لكي تنشر من خلال حربها معه افكارها ومبادئها . فمن المؤكد عدم وجود تيار علماني مؤثر ويعلن عن نفسه ، ومع ذلك تهاجم الحركات الاسلامية خطرا علمانيا وهميا ، ونفس الشيء يقال عن المؤامرات والكيد للاسلام وان الدين مهدد مع انه لا يوجد من يجرؤ علي تجاوز المحرمات العديدة التي تحرسها الجماعات الدينية وحتى المؤسسات الرسمية الدينية . العكس ، الخطر الحقيقي علي حرية الفكر . ولكن هذه الحركات المتعصبة تحتاج دائما لكبش فداء مثلما فعلت النازية مع اليهود والشيوعيين ، والعنصرية البيضاء مع الزنوج والملونين .

يتداول الدارسون للإسلام السياسي مصطلح الأصولية (Fundamentalism) ومن الملاحظ أن هذا المفهوم رغم مصدره غير الإسلامي إلا أنه اكتسب قبولا وانتشارا في الفترة الأخيرة لدى السلطات الحاكمة وبين المهتمين عموما بظاهرة الانتشار الديني وامتداداته في مجال العمل السياسي والنقابي . ويبدو أن استعمال كلمة الحركات الأصولية يحاول عدم إضفاء صفة الإسلامي عليها بصورة دالة ، وفي نفس الوقت توحى الكلمة بقدر من التزمّت والتعصب والرجعية حتى في حالة الالتزام بالمعنى الحرفي للكلمة . فافراد هذه الحركات لا يطالبون بالعودة إلى تعاليم دينية تعتبر هي الأساس والأصح ، ولكن العودة لديهم إلى نموذج حكم مثالي وجد - في نظرهم - خلال حكم الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز. والمصطلح يرتبط بمعنى السلفية لحد ما خاصة في جانبها الذي يقبله أصحابها ، إذ يعني لديهم العودة إلى سنة السلف وهي في نظرهم بالضرورة ايجابية . ويستعمل بعض الباحثين كلمة المحافظة (Conserverative) كمترادف للأصولية<sup>(١)</sup> فهو يطلق أحيانا على حركات سياسية ذات طابع علماني بل الحادي ، كما أنه في مضمونه ليس مفهوما حديثا لأن هناك حركات فكرية وايدولوجيات عديدة يمكن أن تنسب لها هذه الصفة . تعددت تعريفات الأصولية ولكن هناك سمات تشترك فيها أي أصولية يمكن

(١) إرجع James Barr في كتابه (SCM1977) fundamentalism ، الأصل التاريخي للكلمة إلى مجموعة من النشرات بعنوان الأصول Fundamentals صدرت بين عامي ١٠ - ١٩١٥ واستعملت الكلمة لتقديم العناصر التقليدية التي تؤكد سلطة النص الديني (الإنجيل) واجلاء طهارة وقداثة المسيح والعذراء . ولكن بانتشار المصطلح في أمريكا ثم بريطانيا فقد كثيرا من معني الأصل التاريخي .



اختصارها بالقول ان الاصولية هي : " قناعة مؤكدة لاتزحزح بان مجموعة معينة من العقائد - غالبا ما تسندها مصادر مقدسة ، وكثيرا ما ترتبط بحياة وتعاليم شخصية معينة ، تمثل هذه العقائد دون تساؤل الحقيقة ومن واجب كل المؤمنين ان يكرسوا حياتهم ويوجهوا نشاطهم طبقا لهذه العقائد" (١) .

ويتضح من هذا التعريف ربط الفكر بالعمل ، كما ان مطلقة حقيقة الاصوليين تجعلهم في مواجهة مع حقائق الآخرين وبالتالي غالبا ما تصبح صدامية او حتي احيانا ارهابية لانها غير متسامحة . ولا يخلو اي تفكير اصولي من عقيدة رؤيوية تسعى الي كمال مثالي تري امكانية تحقيقه علي هذه الارض . وهنا تختلف الاصولية الاسلامية التي تحاول بتفسير وتأويل حديث وادوات جديدة ( الاستفادة من التكنولوجيا والعلوم والادارة ) اعادة انتاج العصر الذهبي السابق ، ومن هنا جاءت فكرة مقاصد الشريعة التي تسمح لهم باستلهاهم نماذج قديمة في المجتمع والسياسة بالذات دون حاجة الي مرجعية نص مغلق حسب ما توحى منطقا كلمة اصولية . ومن هنا يفرق احد الباحثين بين تيار الاصولية العقلية وتيار الاصولية الحركية ، ويعني الاول العودة الي اصول فهم الاسلام كما فهمه المسلمون الاوائل ، اتباعا لاوامر القرآن والسنة ، واتخاذ هذا الفهم سبيلا لتجديد الحياة الروحية للمسلمين في العصر الحاضر . ويقصد بالاصولية الحركية " ذلك التيار الذي يتبع الحركات السياسية دون اي تجديد حقيقي للفكر الديني وينتهج الاساليب

1) R.M. Burrell (ed. ) Islamic Fundamentalism, R.A.S, 1989, P.5

الحزبية بغير تقديم اي برامج مدروسة او اي نظم علمية ، ويعمل علي ان يكون الدين سياسة والشريعة حزبا والاسلام حزبا " (١) . والاخير هو التيار السائد والمثير للاهتمام والذي تمثله الجبهة الاسلامية القومية السودانية بامتياز بالاضافة لحركة النهضة التونسية وجبهة الانقاذ الجزائرية .

يكن مآزق الحركات الاسلامية المعاصرة في مشكلة التوفيق بين التجديد والعودة الي الاصول حيث تلجأ الي تفسيرات مبتسرة للنصوص الدينية وتلهث للحاق بالكشوفات العلمية والنظريات الحديثة في مختلف المعارف ، ومن هنا جاء الحديث عن الاقتصاد الاسلامي وعلم الاجتماع او النفس الاسلامي أو أسلمة العلوم . فالمعرفة او العلم يحدد حسب المضمون الاجتماعي - التاريخي الذي يلزمه وليس حسب التسمية التي تلصق به ، كما تحدده الاستخدامات . تنسحب مشكلة تزاوج الاصولية والتجديد علي المجالات السياسية والمجتمعية كما يظهر في محاولات اعتبار ( الشوري ) هي الديمقراطية او ان الاشتراكية متضمنة في حديث " الناس شركاء في ثلاث " . كما ان كثيرا من مظاهر الحياة الحديثة من الدعوة الي التعاون في لعبة كرة القدم حتي موقف الاسلام من ارباب المعاشات ، تجد لها مكانا في التفسيرات الجديدة . والمثال الجيد لهذا التوجه هو برنامج مصطفى محمود التلفزيوني بعنوان العلم والايمان . وهذا اتجاه متهافت في التوفيق والتلفيق بين العلم والدين ، فالايان لا يحتاج لكل هذا الجهد المضني ، فالناس آمنوا قبل ان يستدل لهم الفقهاء والمنظرون بان الاسلام توصل الي نظرية النسبية او تفجير الذرة قبل العلم الغربي . لان الايمان له منطق خاص يختلف عن

(١) محمد سعيد العشماوي ، مصدر سابق ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

منطق العلم ، ولا يحتاج الي كل هذه الحذقة . وكلما زاد تأويل واعادة تفسير النص الاسلامي ، ابتعد عن اسلاميته الاصلية . فالاسلاميون يقدمون في الواقع قراءة اجتماعية - تاريخية جديدة للاسلام تحاول التكيف مع المتغيرات المتسارعة في عالم اليوم . والا لكان السبق موجود حقيقة قبل ان يتوصل الغرب الي تلك الحقائق او الفرضيات والاكتشافات ، وكان المتوقع ان يقدم المسلمون للاخرين تلك المعارف التي تطابق مكنون النصوص قد تكون هذه النقطة مدخلا جيدا لعرض افتراض هام يفسر اسباب ظهور وانتشار الحركات الاسلامية في هذه الفترة الزمنية بالذات . ويدور هذا التفسير حول اشكالية الاستجابة والتفاعل مع الازمة ، والصحة الاسلامية هي في الاساس حركة او فكر الازمة مع اختلاف شكل وسبب الازمة نفسها فقد تكون اقتصادية- اجتماعية او ثقافية او سياسية . ويعترف منظرو الحركة الاسلامية بالازمة ولكن من زاوية التذكير بامجاد المسلمين والذين هم خير امة اخرجت للناس ، ويتوجب عليهم النهوض للقيام بدورهم المنشود . ويمكن اعتبار تحليل صلاح الدين الجورشي المفكر الاسلامي المعروف في اكثر الكتابات دقة في توصيف دور الظاهرة ، حين يكتب : " فالظاهرة الاسلامية هي تعبيرة رئيسية من تعبيرات الدفاع الشامل لمجتمعات تعاني من التفكك والاهتزاز مجتمعات فقدت الكثير من ارادتها المستقلة ومن وحدتها الداخلية، واصبحت محكومة بتناقضات حادة اجتماعيا ( ازدياد الفوارق الطبقية ) وسياسيا ( بين الدولة والمجتمع ) وثقافيا ( في مستويات اللغة وطرق التفكير وتعاطي الحياة ) ، وطائفيا ( باحياء الانقسامات المذهبية والدينية والعرقية وكل انقسامات ما قبل



الامة) . ان الظاهرة الاسلامية محاولة واعية في غالب الاحيان لاحتواء كل تلك التناقضات وتجاوزها وردا علي الهيمنة الخارجية وفشل الدولة القطرية داخليا " (١) .

هذه الصورة قائمة لمجتمع مأزوم ومتناقض ومهدد من الداخل والخارج، ويرى الكاتب ان تقاعس المسلمين هو سبب الكارثة والعيب ليس في الاسلام بل توجد في الدين الامكانيات غير المحدودة لنهضة جديدة، ويضيف: "يخطئ الاسلاميون عندما يعتقدون ان الصدي الذي يلقاه خطابهم مرجعه قوة الخطاب الذي انتجوه . وينسون ان الاحتماء بالمسجد هو بحث عن الذات ودفع للخطر وتجديد للحلم وتحد للازمة . فالظاهرة دليل علي قوة الاسلام وعمق انفراسه في المجتمع والتاريخ ، وليست دليلا علي قوة الاسلاميين وانتصارا لكياناتهم . انهم يستفيدون من اوضاع لم يصنعوها ولم يفكروا فيها بشكل علمي وعميق " (٢) . من ناحية اخري نجد تيارا واسعا ومؤثرا يتعامل مع الازمة الخاصة بالمجتمعات الاسلامية علي اساس انها ازمة الانسانية ليصل الي ان الحل في الاسلام ، اذ يقول سيد قطب ان العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الاصل الذي ينبثق منه مقومات الحياة وانظمتها . جاهلية لاتخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة . وهذا الابداع المادي الفائق " (٣) . وسبب هذه الجاهلية في نظره الاعتداء علي

---

(١) صلاح الدين الجورشي : " الحركة المستقبلية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية " في كتاب : " الحركة الاسلامية : رؤية مستقبلية " تحرير عبد الله النفيسي . مكتبة مدهول ، الطبعة الاولى ١٩٨٩ ، ص ٤ - ١١٢٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٢٥ .

(٣) سيد قطب : معالم في الطريق ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٠ .

سلطان الله في الارض وعلي اخص خصائص الالهية .. وهي الحاكمة ..  
انها تسند الحاكمة الي البشر ونتيجة لهذا الاعتداء علي سلطان الله يحدث  
اعتداء علي عبادة ، خاصة وان الله لم يأذن للبشر بوضع الشرائع والقوانين  
والانظمة والتصورات والقيم . نلاحظ ان هذا الافتراض يتناقض مع فكرة  
استخلاف الانسان علي الارض والتي سيستند عليها منظر الحركة  
الاسلامية بعد قطب لتبرير اجتهادات وتأويلات تبعد عن الاصول الدينية  
المعروفة بدرجة او باخري . ويقرر : " وما مهانة الانسان عامة في الانظمة  
الجماعية . وما ظلم الافراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في  
النظم الرأسمالية الا اثرا من آثار الاعتداء علي سلطان الله " . ويصل الي  
النتيجة التالية : " وفي هذا يتفرد المنهج الاسلامي فالناس في كل نظام  
غير النظام الاسلامي ، يعبد بعضهم بعضا - في صورة من الصور - وفي  
المنهج الاسلامي وحده يتحرر الناس جميعا من عبادة بعضهم لبعض .  
ويختم : " اننا - دون شك - نملك شيئا جديدا جدة كاملة . شيئا لاتعرفه  
البشرية . ولا تملك ان تنتجه " (١) .

تعتبر كتابات سيد قطب ( مانيفستو ) الحركات الاسلامية والكتاب  
الذي استشهدنا ببعض فقراته هو بالفعل معالم في طريق هذه الحركات  
وطريق مجتمعها الذي تتصوره . فكرة الازمة وتدهور الاوضاع في  
المجتمعات الاسلامية تمثل هاجسا متزايدا بين الجماعات الاسلامية والتي  
تساءلت منذ زمن عن اسباب تاخر المسلمين وتقدم الآخرين ، ونجد كتابا  
بعنوان " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " (٢) . ومن هنا كان تعبير

(١) المصدر السابق ، ص ١٠ - ١١ .

(٢) تأليف ابو الحسن الندوي .

الصحة الإسلامية والذي يوحى أو يعلن أن المسلمين كانوا نياما واستيقظوا أو غاب وعيهم وصحا الآن والخطوة الطبيعية بعد هذا التهيؤ للقيام بدورهم التاريخي الذي فقدوه . فالتاريخ عند الجماعات الإسلامية دائري أو دوري يعيد نفسه باستمرار أو يكمل دورة حياة معينة ثم يبدأها من جديد ، فالأيام دول ودوام الحال من الحال ولكنه عود علي بدء . فالفكر الإسلامي والحركات الإسلامية تجد مثالها دائما في الماضي سواء اكان عبرة من الامم السابقة او مثالا تتوق الي تحقيقه في المستقبل ولكن تستمد تصوره من الماضي او العصر الذهبي .

يتعامل الباحثون من خارج الحركة الإسلامية مع فكرة الازمة في الصحة الإسلامية بطريقة تنفي عن الحركة الإسلامية انها تمثل قطيعة مع الازمة ولكنها شكل اخر للتعبير عنها ، فهي رد فعل للازمة ويعمل باليات تعمق وتكرس الازمة عوضا عن تجاوزها . فظاهرة الانتشار الإسلامي الراهن دليل علي الاحساس بوجود ازمة ولكن لا يوجد بديل واقعي - تاريخي . لذلك تبقى الحركات الإسلامية الحالية علي مستوي التمرد والرفض والمعارضة فقط ، فهي حركات سالبة تنفي الوجود وهو بالفعل لم يعد صالحا ولكن تعجز عن ايجاد حلول جذرية لمشكلات المجتمعات التي توجد فيها .

فالحركات الإسلامية تستطيع ان تعارض حكومات وانظمة حاكمة دون ان تستطيع ان تحكم او تشارك في الحكم بفعالية . فهي خارج الحكم تتحدث عن مشروع حضاري عظيم يبعث عن امجاد الاسلام ، وعند وصولها للحكم يتحول هذا المشروع الي شكليات وقضايا ثانوية مثل فرض الحجاب وقطع الايدي بدون حل المشكلة الاقتصادية المسببة للسرقة ، وتحول الجهود التي كان يمكن ان تعبأ ضد التخلف والتبعية والاستعمار الجديد الي مجرد



شعارات وتشنجات والى عدوانية منتشرة ضد مواطنيهم المختلفين معهم سياسيا . وتتحول تلك الطاقات الروحية الى معارك وهمية مع اعداء اشباح لان المجتمع ينقسم الى جاهلية واسلام ، ويرجع كل قصور ذاتي الى المؤامرات والاستهداف والحصار. لذلك رغم ان الحركات الاسلامية هي نتيجة ازمة عميقة - حضارية وسياسية واقتصادية - اجتماعية ونفسية ، الا انها تنقلب إلى أن تكون سبب أزمة أكثر عمقاً وتقعيداً كما يحدث الآن في عدد من المجتمعات العربية - الاسلامية وعلى رأسها السودان والجزائر وتونس.

إستعمل أحد الباحثين الاجانب مفهوم ايدولوجية الأزمة وهي نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لمواقف أو اوضاع الازمة، ويحتوى هذا النمط على آلية اجتماعية - سياسية مضمنة فيه مكنت الاسلام من التجديد وتأکید نفسه ضد التآكل الداخلى والتهديد الخارجى. هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات فى التاريخ الاسلامى كثيراً، ورغم التشبيه الواضح الذى تظهره إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف فى المضمون الايدولوجى وكيفية التطبيق فالأصولية والتي تعدد تسمياتها من تجديد ونهضة وانبعاث، هي ظاهرة دورية تحدث كرد فعل للأزمة الحادة والمنتشرة التى قد يعيشها مجتمع اسلامى ما فى فترة تاريخية معينة، أو عند ما يتهدد الكيان الاسلامى خطر سياسى أو أخلاقى أو ثقافى. يحاول الباحث أن يعطى نماذج على تكرار هذه العلاقة تدهور أو أزمة / اصولية - تجديد، ويرى أن الخلافة كانت أول الأزمات فى التاريخ الاسلامى والتي افرزت الخوارج والشيعة، وهكذا كل تدهور أو انحطاط ينتج مصلحاً دينياً أو عالمياً مجدداً أو جماعة مختلفة عن السائد . واستمر هذا النمط يتكرر حتى وصل إلى بيئة الأزمة الحالية فى المجتمع المسلم وأمتد من الثلاثينات

بظهور حركة «الايخوان المسلمون» ثم الثورة الشيعية الاسلامية في ايران،  
واخيراً الانبعاث السني - حسب قوله - والذي بدأ في نهاية السبعينات  
وقمته الاحزاب والجماعات الاسلامية الموجودة حالياً في اغلب الاقطار  
العربية (١) .

يري ان الاختلاف في ردود الفعل الناجم عن خصوصية ظروف الازمة  
التي تواجه المجتمع الاسلامي في المراحل المختلفة والاضاع الجغرافية ، وكل  
استجابة اورد فعل للازمة تحده بيئة الازمة ومتطلباتها بالاضافة لشخصية  
قائد التجديد او البعث . مثال ذلك السبب الرئيسي لدعوة ابي حنبل للعودة  
لجذور الاسلامية هو الانحلال الاخلاقي في المجتمع العباسي ، كذلك كان  
دافع ابن عبد الوهاب التدهور الاخلاقي للمسلمين في مجتمع شبه الجزيرة  
العربية . هذه الحركات ذات تجديد داخلي مقارنة بظروف الازمة عند ابن  
تيمية حيث جمعت بيئة الازمة بين الانهيار الاخلاقي الداخلي والتهديد  
الخارجي من قبل التتار ، وينطبق ذلك علي دور حركات السنوسية والمهدية  
لمواجهة الخطر الاوربي في القرن التاسع عشر وما اعتبروه انهياراً في اخلاق  
مجتمعاتهم كما يلاحظ الباحث انه في المجتمعات الاسلامية الاكثر تقدماً -  
نسبياً - مثل مصر وتركيا والهند تأخذ ردات الفعل شكلاً آخر فقد حاول  
الشيخ محمد عبده أن يوفق بين الافكار العربية وواقع المجتمع المسلم .

ولكن هذه الملاحظة ليست صحيحة تماماً فقد تراجعت الحركة الاسلامية  
المصرية المعاصرة عن تجديد محمد عبده وظهرت ضمنها تيارات شديدة

---

1) R. Hrair Dekejian: Islam in Revolution. Fundamentalism in  
the Arab world. syracuse Universtiy press, 1982, pp .9-23

التعصب مثل تنظيم الجهاد ، والتكفير والهجرة <sup>(١)</sup> . ويرى Dekmejian ان مد وجذر الاصولية الاسلامية في كل تاريخه يظهر علاقة جدلية مستمرة بين الاسلام والبيئة الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية ، وينطبق هذا التفاعل علي الواقع الراهن الا انه يتوتر في ازمة الازمة ، وكمثال لهذه الثنائيات الجدلية العلاقة بين العلمانية والدينية ( الشيوقراطية ) ، وبين التحديث الاسلامي والاسلام المحافظ ، الاسلام المؤسسي مقابل الاسلام الاصولي ، وبين الصفوات الحاكمة والاسلاميين . الراديكاليين ، وبين القومية وامة الاسلام ، واخيرا بين الاسلام ودار الحرب <sup>(٢)</sup> .

هناك اتجاه ماركسي ينطلق من تشخيص الازمة لفهم نمو وانتشار الاصولية والحركات الدينية عموما ، ويرتكز علي التطور الاجتماعي - الاقتصادي والصراع الطبقي .

يري فالح عبد الجبار ان البلدان التي شهدت الانبعاث الاسلامي هي في مرحلة الانتقال من الاقطاع الشرقي الي الرأسمالية بدرجات متفاوتة ، وهذا يقود بالضرورة الي تفكيك العلاقات السابقة للرأسمالية بالاضافة الي فصل المنتجين الصغار في الريف والمدن عن وسائل انتاجهم الخاصة وتحويلهم الي عمال يبيعون قوة عملهم ، ويبدأ تركز الثروة الاجتماعية في شكل رأسمال. يصاحب هذا التحول تدمير لعلاقات قديمة ومستقرة وتحرسها نظم ثقافية وفكرية وقيمية ومؤسسات تحمي بقاءها واستمرارها . ويتوصل الكاتب الي ان الانبعاث يضرب بجذوره في التناقضات الملازمة للشكل الخاص الذي

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٠ - ٢٣ .



تطورت به الرأسمالية ، رغم ان التناقضات الاقتصادية والاجتماعية عندما تصل الي قمة الازمة الحادة قد تدفع بالمنتج الصغير الي الانخراط في جيش سياسي عمالي او تقوده الي متاهات الصوفية الدينية . ولان وعيه حافل بعناصر غيبية يصبح الاحتمال الثاني اكثر امكانية <sup>(١)</sup>.

تكمل هذا التشخيص تحليلات ماركسية اخري تبرز جوانب سياسية وفكرية وثقافية كمستويات في هذه العلاقات الطبقية تحاول ان تعالج جانب الوعي والتنظيم . نجد عند عفيف الاخضر اضافة ونفسا مختلفا يتسق مع مواقفه الحديثة فهو يسميها من البداية غفوة اسلامية ويقول عنها : " السلفية المعاصرة ، بعنصرها السائد ، تعبير عن ازمة الانحطاط واسهام قوي في مفاقمتها . وهي بطبيعتها الطبقية ، كتعبير عن مخاوف - لامصالح - الطبقات الوسطى التقليدية ذات الايديولوجيا الزراعية ، تبحث في بحور التفكك العالمي عن ملاذ لاجن حل ، وحسب رأيه كل هذه القيادات تزدهر في فترات انحطاط الحضارات ، وحين تعجز السلطة القائمة عن اداء مسئولياتها وترتبط هذه الحركات بافقار الريف وهجرة المواطنين الي المدن بحثا عن الخبز والامان ويتمزق النسيج الاجتماعي وتنتشر الامراض النفسية وتشتد الحاجة للبحث عن العزاء والملاذ الأخرين وعلى هذه التربة يترعرع اللاعقلاني والصعاب " <sup>(٢)</sup> . ويقارن بين تفكك الريف في اوروبا وفي بلادنا

---

(١) فالح عبد الجبار : " حول الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة . نماذج من بلدان عربية وايران والباكستان " في ( الفكر الديمقراطي ) العدد ٨ خريف ١٩٨٩ ص ٧٥ - ٨٢ .

(٢) عفيف الاخضر : عصر الازمة الدائمة . الدار البيضاء ( ب . ت ) ( و . ب . ت ) ص ٣٦

، فهناك اعطي اوربا الناهضة طبقتها العاملة في الصناعة ، اما في العالم العربي والاسلامي فقد قدم تفكيك الريف " لمدن المضاربة العقارية والانشطة الطفيلية الاخرى وأعطاهما يدها المهمشة ويرى ان المهمشين والمهددين بالتهميش هم المستنقع الذي تستقي منه هذه السلفية <sup>(١)</sup> وختم تحليله بالقول : " اذن فشل البرجوازية العربية والاسلامية في اكتساب شرعية عقلانية حد من قدرتها علي الانتاج والتصنيع مكن بقايا البرجوازية العقارية المتمرسه في المؤسسات التقليدية والطبقات الوسطي ذات المنشأ او الايديولوجيا الزراعية في العودة الي العصمة الدينية وتقاليد الخلافة العثمانية لتتخذ منها غطاء شرعيا لمشروعها السلفي وعربة لاهوتية تغطيها للوصول الي مخيلة جمهورها وفانتمزmate " <sup>(٢)</sup> .

تأخذ الازمة عند سمير امين شكل التحدي الذي خلفته فترة الاستعمار والتبعية الممتدة حتي اليوم ، فالعالم العربي الاسلامي المعاصر مطالب بالقيام بمهام مزدوجة : " اتمام تحرره من السيطرة الاستعمارية والبدء في تنمية وطنية شعبية قائمة علي سلطة غير سلطة الطبقات المستغلة التي تضمن استمرار اندماجه في النظام الرأسمالي العالمي ، علما بان هذه التنمية تنفتح علي احتمال تحول اشتراكي ومن الجانب الاخر مراجعه نظم الفكر التي ورثها من العصر الوسيط " <sup>(٣)</sup> ورغم ان الوعي بالتحدي الذي يمثله تفوق الغرب قد ظهر منذ بداية القرن التاسع عشر اي منذ محمد علي في مصر ،

---

(١) نفس المصدر ، ص ٣٧

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧

(٣) سمير أمين : نحو نظرية للثقافة . معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٣٠ .

ولكن تم الفصل باستمرار بين التحديث المادي وتجديد الفكر . لذلك لم تتجه النهضة أو حركة التجديد نحو شروط ثورة ثقافية بل انتهت الي غلبة تيارات اكثر ظلامية ، خاصة وقد هيا فشل النظم الوطنية العسكرية المجال لإنتشار المشروع السلفي مع أنه لايمكك بديلا حقيقيا قادرا علي مواجهة التحدي وبالتالي فهو يمثل عرضا للازمة وليس حلا لها . لان مواجهة التحدي - حسب امين - تتطلب الخروج من آفاق الميتافيزيقيا . فالعرب امام تحد مزدوج النضال من اجل تقدم الاوضاع الاجتماعية من جانب ، والتحدي علي جبهة الفكر من اجل الخروج من مأزق الفكر الوسيط من جانب آخر . لذلك الخروج من المأزق يتطلب اكثر من معركة ، ورغم اهمية الكفاح علي جبهة الفكر الا ان الامر يتطلب اولا وقبل كل شئ الخروج من المأزق في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . بل رأي أن التحول في ميادين الحياة الاجتماعية هو العنصر الحاسم والمحرك الاول . فاذا تم تحرير في الحياة الاجتماعية كان انهيار الفكر الميتافيزيقي الذي اصبح فكر الفقر والعجز<sup>(١)</sup> .

يرجع احد الباحثين - في نفس السياق التحليلي - غو ظاهرة الاصولية الاسلامية الي ازمة الشعبوية العربية ، اذ يري ان الاصولية تعبير ايديولوجي - اجتماعي - سياسي عن ازمة متناقضات واخفاقات الشعبوية التي عجزت عن تحقيق الحد الادني من برنامج التحرر الوطني ، وهنا يساعد علي تفسير ظاهرة الاسلام الاصولي وتوسعه الايديولوجي في وعي الفئات الوسطي التي شكلت القاعدة الاجتماعية للشعبوية العربية في الستينات .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٩ و ١٣١ - ١٣٥ و ١٣٧ .

وبهذا المعنى فإن الأصولية الإسلامية نتاج معقد لاختلافات الشعبية وتناقضاتها الحادة<sup>(١)</sup> . ويربط الباحث باروت مثل سابقه بين عملية تعريف المدينة حيث تكونت رأسمالية طفيلية وبيروقراطية هباشة عممت التفسخ والرشوة والانحلال والفساد والجشع في كل مكان ، كما قاد تعريف المدينة الي انهيار التوازنات التقليدية مما ادي الي بروز ظاهرة الاخوان المسلمين في عدد من الاقطار العربية باعتبارها ظاهرة مدنية انتجتها مدن تقليدية ، اهتزت توازناتها الاجتماعية وتريفت باحزمة رعاعية بفعل عوامل عديدة ومعقدة للغاية<sup>(٢)</sup> . واخيرا يقول عن الحل : " أن المخرج الديمقراطي باتجاه المجتمع المدني هو الرد التاريخي علي المخرج الاصولي الاسلامي باتجاه المجتمع الشيوقراطي الفظيع والفظ ومن المؤكد ان المخرج الديمقراطي ليس وصفا جاهزة ، بل انتاجا مجتمعيا - سياسيا ، تنتجه المجتمعات البشرية بصيغ تتناسب وتناقضاتها الاجتماعية ومدى حدتها<sup>(٣)</sup> . نستخلص من هذه التحليلات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية والفكرية للظاهرة الاصولية الاسلامية انها نتيجة سيورة اجتماعية - تاريخية وصراع طبقي يبرز بعض الطبقات او افئات اجتماعية ويقضي علي البعض الآخر ، ويصاحب هذا التطور صراع فكري أو أيديولوجي في أكثر الاحيان يجبره الوضع المتأزم علي البحث عن تبريراته وتفسيراته خارج ميدان الصراع ، لذلك يتمترس

---

(٢) محمد جمال باروت : " الاصولية الاسلامية السائدة مدخل مقارنة وتحليل " مجلة الفكر الديمقراطي العدد ٨ خريف ١٩٨٩ ص ٩٤ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٩ .

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١١٠ .



داخل الدين كفضاء متعال يزوده بمقولات وافكار وانفعالات تقنع او تجذب الكثيرين من بين فئات اجتماعية متباينة ، ويتوهم كل فرد انه وجد شيئا مما يبحث عنه . فالظاهرة احد الاشكال الممكنة للاستجابة لتحدي الاستعمار والتخلف الذي يواجه المجتمعات العربية ، وهي الاستجابة الاسهل والارخص لانها تقليدية ومحافضة ولا تتطلب جهدا عقليا وابداعا بل بحكم العادة والاستمرار لذلك تكون معركتنا ناقصة لواقترعت علي الجبهة الفكرية والتغييرات التي تستهدف هذه الظاهرة يجب ان تعمل معا في جدلية وتزامن متسق . تحاول الاصولية الاسلامية - بطبيعتها - ان تقصر المعركة علي صراع افكار فقط ونتوه في صحة او خطأ هذه الافكار دون ان نسأل كيف ولماذا ظهرت هذه الافكار وفي هذه المجتمعات بالذات وفي هذا الوقت بالتحديد ؟

يعمل فكر الازمة - حسب ظنه - علي مواجهة تأمر مستمر لذلك يتوهم الاعداء او يخلقهم ليحاربهم ، ومن هنا جاء الحديث المنتشر الآن عن العلمانية والعلمانيين وخطرهم علي الاسلام والمسلمين . يحتاج مفهوم العلمانية Secularization لقدر من التوضيح لان الكثير من فكر وعمل الحركات الاسلامية يتوجه نحو ما يسمونه بالعلمانية والتي يشرحونها ببساطة ، وهنا اختار تعريفا غير متطرف ومنفعل . ان العلمانية فلسفة تقتضي قيام الحياة الانسانية علي اساس من الخبرة البشرية ، لامن كتاب سماوي ، قد تكون خاطئة ، او قاصرة، عفا عليها الزمن ومع ذلك تفرضها القوة الغاشمة علي الشعوب ، وتمنع كل خبرة اخري من منافستها ، فهي تتحرر من الكتب السماوية حقا ، لكنها تكبل نفسها بكتب البشر ، من امثال ماركس ولينين وهتلر وماو ! وقد تنجو من حبائل الكتب البشرية ،

لكنها تقع فريسة لاستبداد الالهواء والغرائز<sup>(١)</sup> فهي تعني عند الاسلاميين الفصل بين الله والانسان ، وهذه معركة مفتعلة ولا توجد في الواقع ، فالدعوة للعلمانية تعني عدم تسييس الدين بالمعني الصراعى الذي يعيد للاذهان خطايا حكم الامويين والسلاطين الطغاة المسلمين الذي اساؤا للدين اكثر من اي علماني . كما ان التعددية الثقافية والسياسية والعرقية تستوجب قدرا من المساواة بين اديان الوطن الواحد وهذا لا يتم الا بابعاد الاديان عن صراع السلطة السياسية المباشر ، ويظل الدين محترما ومقدسا كشأن خاص لا يتدخل في الدولة ولا تتدخل الدولة فيه .

ارتبط مصطلح العلمانية بتاريخه الغربي ، وعلاقة الكنيسة بتغيير حسب الحقب والمجتمعات ، وينطبق هذا علي مفهوم العلمانية الذي يكتسب في العصر الحاضر وفي مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث معني مختلفا عن السابق . ففي الوقت الحالي ومع ضرورات بناء الدولة الوطنية في المجتمعات الحديثة الاستقلال والمتعددة المجموعات الاثنية لابد من شكل علماني لكي تقوم العلاقة في الدولة علي اساس حق المواطنة وليس علي العقيدة الدينية التي يمكن ان تفرق فالعلمانية هي ان تبدأ السياسة من الواقع ولا يفرض تصور مثالي من خارج التاريخ يعطي صفة دينية بينما هو ايدىولوجيا لانها تفسير قوي اجتماعية معينة للدين . يقول اركون في هذا الصدد : " فالفضاء المدني للمجتمع ينبغي ان يكون لكل المواطنين دون اي تمييز بينهم حسب اديانهم ، اقلية كانت ام اكثرية ، مسيحية ام اسلامية . فالعلمنة بهذا المعني حق وواجب . ففي المجتمع المدني الحديث المعلمن لا يحق

(١) احمد عبد الرحمن : اساطير المعاصرين . القاهرة: بيت الحكمة ١٤٠٩هـ، ص ١١٧ .

لاي مواطن ان يعتبر نفسه اكثر من مواطن اخر لسبب بسيط هو انه ينتمي الي دين الاغلبية<sup>(١)</sup>. لذلك فالعلمنة في نظره " قفزة نوعية في تاريخ المجتمعات البشرية فهي التي نقلت البشرية من الفضاء العقلي للقرون الوسطي الي الفضاء العقلي للتقدم والحداثة " <sup>(٢)</sup> فالخطاب الديني يجب ان يقتصر علي العائلة او الجامع او الكنيسة ، كذلك ضرورة تعليم الاديان بطريقة علمانية ، فهو يعرف العلمنة بانها الموقف الحر والمفرح للروح امام مشكلة المعرفة <sup>(٣)</sup>. ويرى ان العلمنة تأخذ كلية الانسان المادية والروحية معا ، دون ان تؤثر بعدا من ابعاده علي حساب البعد الآخر . كذلك يرفض العلمنة السلبية ويقصد بها : " ليق كل منا في مذهبه ولا نناقش المسائل التي تفرقنا " ، ويعتبر مقولة الدين لله والوطن للجميع شعار جميلا ولكن لا يحل المشاكل للأسف ، بل يمثل نوعا من الهرب امام المشكلة الاساسية وعدم الجرأة علي مواجهتها . فالدين ليس لله فقط وانما هو موجود بالشارع<sup>(٤)</sup>.

العلمانية ليست ظاهرة مرتبطة بتطور التاريخ الاوربي فقط ومجرد صراع بين سلطة الكنيسة وتقدم العلم والفكر كما يحاول الكثير من الكتاب ان يختزلها ، بل هي ضرورة عقلية واجتماعية وسياسية في كل المجتمعات

---

(١) محمد اركون : " إعادة الاعتبار للفكر الديني - ٢ " مجلة الكرمل عدد ٣٥ ، ١٩٩٠ ص ٢٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٣٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٢ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٣٢ .

التي تتجه نحو التقدم والديمقراطية والوحدة بكل أشكالها دون قسر . ويورد فؤاد زكريا بعض الحجج علي ضرورة العلمانية في المجتمعات العربية بسبب تزايد الظاهرة الدينية ، فهو يري عدم التقاء السياسة والدين وهذا مبدأ كان الاتفاق حوله حتي نهاية الستينات يكاد يكون كاملا ، لان السياسة تفترض الاختلاف واساس مهمتها تغليب وجهة نظر معينة علي الاتجاهات الاخرى ، بينما تسعى الاديان إلى أن تكون شاملة وتسرى على كل البشرية . وتنتمي الممارست السياسية الي عالم الوسائل باستعمال كل الاساليب والادوات مما ينزل الدين عن علياء المثل ، وهكذا تدخل السياسة الدين في مأزق اما استعمال الاساليب المعروفة وبالتالي تهبط بالدين او ان يتمسك بالمثاليات الدينية وبالتالي يعجز عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة <sup>(١)</sup> ويرى أن التجربة اثبتت ان نطاق الحرية يتسع كثيرا في ظل الحكم العلماني اكثر من المجتمعات التي تدير شؤون السياسة علي اسس دينية . والسبب في ذلك كما يقول الباحث :

" فالحكم الديني يغري الاغلبية باضطهاد الاقلية ، ويغري الحكم باستغلال قداسة الدين من اجل تبرير تصرفاتهم واضفاء العصمة علي اخطائهم ، وكثير من حقوق الانسان الاساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تقيد او حتي تهدد اذا كان الحكم يركز علي وجود حقيقة مطلقة يعد كل ما يخالفها زندقة وتجيديفا " <sup>(٢)</sup> . وفي نفس اطار ضرورة العلمانية

---

(١) فؤاد زكريا : العلمانية ضرورة حضارية . مجلة " قضايا فكرية " الكتاب الثامن

اكتوبر ١٩٨٩ ص ٢٩١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٩١ .



باعتبارها ظاهرة انسانية يقرر احد الاجتماعيين حقيقة هامة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة اذ يري استحالة الدمج بينها ، لان الدولة بمفهومها العصري تتمتع بشخصية تشريعية تحكم وتحاكم- لا يمكن ان يكون لها دين فالدين يحكم ولا يحاكم اما الدولة فتحكم وتحاكم . من هنا القول ان الدولة بجوهر مفهومها شخصية تشريعية ، تنظيم معلن سلفاً<sup>(١)</sup> . لذلك فالعلمانية هنا لاتعني اللادينية كما يردد بعض الاسلاميين بل تعطي المواطن حق رفض أو قبول تشريعات الدولة لأنها بشرية لا من صنع السماء . ويؤكد : "والواقع ان المسلم اليوم بوضعه الدولي ان صح التعبير ، يعيش العلمانية مسلكيا وينكرها علي نفسه ايدولوجيا ، يعيش معاناة دائمة بين موقعه الدولي وموقعه الامتي اي بين الاخوة في المواطنة وهي الدولة وبين الاخوة في الدين وهي الامة <sup>(٢)</sup> ولا يقتصر هذا الموقف علي السياسة فقط، اذ امتدت العلمانية المسلكية الي كل اشكال الحياة الانسانية الحديثة المتأثرة بتقدم العلم وتوسع الاتصال والاحتكاك الثقافي . فاغلب المسلمين لا يرفض علمنة حياته ولكن يسعى لكي يجد لهذه العلمنة المتزايدة غطاء دينيا ما . وسيتضح لنا من خلال هذه الدراسة كيف تعلمن سلوك وتفكير الحركة الاسلامية في السودان برغم كل الشعارات التي ترفضها .

منهج دراسة الحركات الاسلامية او الاصولية يجد اسسه في علم

---

(١) فؤاد اسحاق الخوري : " حرية المسلم وشمولية الدين " في " الاسلام والحداثة " ندوة

"مواقف " . لندن ، دار السافى ، ١٩٩٠ ، ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

الاجتماع كنسق معرفي يبحث عن المعني او الفهم في الظاهرة ليس لايوصف فقط ولا يحلل بالطريقة التقليدية معتمدا علي الاستبيان او الاحصاء فقط بل يحاول الاستفادة من معارف تساعد في عملية البحث عن المعني .

والظاهرة الدينية ليست استثناء لان البحث الاجتماعي لا يحاور النصوص المقدسة بل يفهم المعاش والممارس . ليس المهم صحة هذه النصوص وتفسيراتها ولكن تجلياتها وتجسيدها في علاقات ونظم اجتماعية . من هذا المنظور تعاملنا مع الدين كما تمارسه الجماعات والاحزاب الدينية كايديولوجيا وشكل من اشكال الوعي الاجتماعي ، فالتدين نفسه لايهتم بالدين كمعرفة مجردة او حقيقة مطلقة ولكن بكيف تعاش وتتجسد هذه الحقيقة واقعيا . فالعقيدة تتحول الي ايدولوجيا في ظروف عديدة اهمها هنا عندما تستعمل في السياسية ، حينئذ تكون اداة للسيطرة والهيمنة من قبل مجموعة علي اخري بدون استعمال القوة المادية بالضرورة او حين تساعد في تبرير نظام معين للامساواه وتجعله يبدو طبيعيا - كما يقول ماركس .

تتميز اي عقيدة بقدر من الثبات والاطمئنان . لذلك كثيرا ما تهتز وتعرض لصعوبات في فترات التحول والانتقال والتغيرات الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية . وهنا يبرز السؤال الذي يقلق الاجتماعيين والانثروبولوجيين بالذات : كيف يسلك ذوو الحساسية الدينية عندما تبدأ العقيدة في التآكل وتشقق التقاليد ؟ هذا وجد لفكر الازمة ، هنالك احتمالات يصدرها Geertz الباحث المعروف في انثروبولوجيا الدين والاسلام علي الاخص : " قد يفقدون الحساسية او تحوّلها الي حمي ايدولوجية او يتبنون عقيدة مستوردة او التحول بقلق الي دواخلهم او يتمسكون اكثر بالتقاليد البالية ، أو يحاولون تشغيل هذه التقاليد بطريقة

اخرى فعالة او يقسمون انفسهم الي ذاتين واحدة في الحاضر ماديا واخرى روحيا في الماضي ، أو التعبير عن تدينهم بطريقة علمانية ، وقليل منهم يفشل في رؤية عالمهم يتحرك وينهار" <sup>(١)</sup> هناك ملاحظة هامة وهي وجود عقائد معينة تزدهر في مجتمعات معينة ، ومهمة علم اجتماع الدين اكتشاف هذه العلاقة وبالذات بين الدين والتغير الاجتماعي .

رغم ان مفهوم الايديولوجيا متعدد المعاني والتفسيرات وقد لا يشمل الدين في كليته ، لان التصورات الدينية تحتوي علي روايب غير ايديولوجية وان تكن وجدانيا غير ايديولوجية تماما في بعض المجتمعات ، وبالتالي لاتستنفذ الايديولوجيا هذا الشكل من الوعي بصور كاملة أو متطابقة . ويكون هذا الاستخدام أي الدين = ايديولوجيا صحيحة في حالة تبني المفهوم الذي يري ان التصورات الدينية توظف بطريقة معينة اي تحريفها أو تشويهها من قبل فئات اجتماعية بهدف ترسيخ سيطرتها <sup>(٢)</sup> وهذا يعني ان اي ايديولوجيا هي تزيف للواقع والتاريخ . وهند دراسة الاسلام السياسي كثيرا ما يتداخل التاريخ والايديولوجيا ويحتاج الامر الي قدر كبير من الدقة والنظر النقدي لاعادة ترتيب كل عنصر علي حدة . واحيانا يصعب تحديد صحة حدث ما او تفسير واقعة اذ تغلف بكثير من الانحيازات والمصالح الطبقية ، وقد خلف الصراع السياسي في الاسلام تراثا ضخما من هذا التاريخ .

تهتم هذه الدراسة بالاسلام السياسي ليس كما هو موجود في النص

---

1) Clifford Geertz : Islam Observed . London, 1968, p.3.

(٢) ميشال بريان : وضعية الدين عند ماركس والمجلز . ترجمة صلاح كمال . بيروت ، دار الفارابي ، ١٩٩٠ ، ص ١٢٠ - ١٢٣ .

المقدس - القرآن والسنة المطهرة والاجماع لخدماء ، ولكن كيف يحول الناس هذه النصوص الي حياة يومية وصراع سياسي حول السلطة في الماضي والحاضر . ورغم العلمنة التي دخلت الي كل مجالات العلاقات الاجتماعية والثقافة والقيم والسلوك ، الا ان الحركات الدينية تحاول باستماتة التحصن في تأويلات دينية تلهث خلف التحولات الاجتماعية - الاقتصادية والفكرية والتكنولوجية التي تحتاج المجتمعات العربية - الاسلامية . يقول بعض الباحثين ان الدين المعدل او المصلح Reformed ليس ديننا لانه يفقد اصوله الاولي التي جعلته يحمل صفته وتمايزه . ما تسميه الحركة الاسلامية في العديد من الاقطار العربية والاسلامية تجديدا في الفكر الاسلامي ، هو في الواقع تعبير عن فكر الازمة الذي نعتقد انه يفسر هذه الفورة الاسلامية التي تعيش الآن مأزقا حقيقيا سواء اكانت في الحكم او المعارضة . هذه الدراسة اجتماعية شمولية بمعنى انها تحاول الاستفادة من الطرائق المتعددة في البحث الاجتماعي .

وهي علي الصعيد الاول ليست فقهية او عقدية تبحث في اصول الدين او اصول الفقه الا بمقدار ما تراه يمشي علي الارض . ثانيا لم تلجأ الي تصنيفات احصائية لتحديد المنابت الطبقية لاعضاء الحركة في السودان بل اعتمدت علي الملاحظة والمعاشة والشهادات الذاتية التي تظهر في كتابات انصار الحركة ، وتحاول الدراسة ان تكتب تاريخا موازيا للحركة يعتمد علي هذه المصادر التي قد تكون ثانوية ولكن اكثر تعبيرا سواء من خلال اعادة قراءة المكتوب او محاولة اظهار المسكوت عنه او المقنع .



## **الفصل الأول**

### **تاريخية الاسلام السياسى فى السودان**



## تاريخية الاسلام السياسى فى السودان

ليس المقصود التأريخ بمعنى تتبع التسلسل الزمنى أو التعاقب ولكن المقصود بالتاريخية تناول الاسلام كظاهرة تاريخية نسبيه متفاعلة ومتغيرة فى واقع إجتماعى محدد هو السودان . لذلك نبدأ بالقول أن تباين أشكال وطرق دخول الاسلام فى المجتمع أى حسب دخول المسلمين الأوائل : هل جاءوا فى شكل حملات وغزوات أى فتوحات أم هجرات علماء ودعاة وصوفيين أم كتجار أو مجموعات هاربة من القمع والصراع نتيجة التحولات السياسية المتلاحقة فى الدولة الإسلامية. يؤثر على شكل الاسلام الحالى. وتحدد طريقة الدخول الأولى كثيرا من ملامح تطوره كدين واقعى أو كحركة سياسية أو أيديولوجية ، وتشكل طريقة الفهم والممارسة الدينية لفترة طويلة . لذلك يكتسب الدين قدرا من التمايز والخصوصية لأننا نبحث عنه فى الواقع بين الناس وضمن العلاقات الاجتماعية وليس فى النصوص. فتاريخية الإسلام هنا تعنى وجوده فى حيات الناس الحقيقية والعيانية . حسب هذا المنظور يمكن أن نتحدث عن إسلام سودانى تاريخى وعن حركة إسلامية سودانية متميزة أثر عليها الواقع المحلى وتحاول باستمرار تأكيد وإظهار تمايزها- مع اعطاء مسببات أخرى غير تاريخية - وهذا لا ينفى محاولات الحركة التعاون والتنسيق أو حتى القيادة ضمن أفق إقليمى أو عالمى . فالاسلام السودانى فى أصوله الأولى وفى جوهره حتى اليوم - صوفى التوجه بدرجة أو بأخرى . ويرجع ذلك - ضمن أسباب عديدة - إلى أن السودان الشرقى (السودان الحالى بحدوده الدولية المعروفة الآن تحديدا له ضمن ما عرف بالسودان الكبير الممتد من المحيط الأطلسى حتى البحر

ضمن ماعرف بالسودان الكبير المعتد من المحيط الأطلسى حتى البحر الأحمر) لم يكن منطقة جاذبة للاستقرار والحياة الحضرية إلا لبعض القبائل العربية البدوية المرحلة والتي وجدت فى صحرائه وسهوبه بيئة مماثلة ومناسبة لنمط معيشتها السابقة فى شبه الجزيرة العربية كما كان أحيانا ملجأ لبعض الفارين والمضطرين. لذلك لم تكن المجموعات التى هاجرت إلى السودان من المسلمين العرب ذات مستوى ثقافى أو اقتصادى رفيع ومؤثر. ونتج عن ذلك إن الاسلام دخل وانتشر فى السودان بواسطة عناصر تغلب عليها البداوة والجلافة ولم يكن مستوى علمها الدينى أو تفقها فى الدين فوق الشبهات، فقد علمت السكان المحليين كيفية أداء الشعائر الدينية والفرائض ببساطة شديدة ولم تحاول الخوض فى مسائل فقهية عميقة أو فى قضايا توحيدية وعقدية. وقد يكون السبب فى ذلك أنها تجهل هذه المعارف تماما أو حاولت كسب المواطنين بكل الطرق أو للسببين معا . المهم أن المسلمين الأوائل دشّنوا مبدأ التصالح مع الواقع أى مع المعتقدات التقليدية والشعبية السائدة آنذاك، وهذا يفسر غلبة الطابع الصوفى الشعبى غير الفلسفى على الإسلام السودانى، والصوفية المقصودة هنا تقوم على الطقوس الخارجية مثل الذكر والمديح وترديد الأوراد، كذلك تنظمها علاقة شبه أبوية مع شيخ طريقة أو فكى (فقيه) يمتلك البركة ويأتى بالخوارق والكرامات. وحين بدأ العلماء ورجال الدين يتوافدون على السودان فى القرن السادس عشر انتقدوا بشدة تدين الاهالى، ووصف أحد العلماء مسلمى ذلك العصر، بأنهم "ليسوا بمسيحيين ولا يهود ولا مسلمين" وإن البلاد كانت فى غاية من الحيرة الشديدة والضلالة لعدم وجود القرآن والعلماء بها<sup>(١)</sup>. وبالفعل فقد

(١) الطبقات لابن ضيف الله، تحقيق يوسف فضل، الخرطوم، دار النشر الجامعى، الطبعة الثانية ١٩٧٤، ص ٤



امتزجت بالإسلام كعقيدة وثقافة ونظام إجتماعى الكثير من الرواسب الثقافية ذات الأصول الفرعونية والمسيحية والأفريقية المحلية ( كالنوبية مثلا ) والتي تمثلها الإسلام وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الإسلام الشعبى حتى اليوم لدى أغلب السودانين بالذات تلك المجموعات التى إعتنقت الإسلام ولكن لم يتم تعريبها فاحتفظت بلهجاتها وطرق حياتها الخاصة مثل النوبيين فى الشمال والفور وبعض قبائل غرب السودان . ولكن وجود عادات غير إسلامية مرتبطة بدورة الحياة أى الطقوس من الميلاد وحتى الوفاة ظاهرة لا تخلو منها أى مجموعة مسلمة سودانية . هذه سمة ميزت إسلام السودان بالتسامح والمرونة ، ولكن الإسلام السياسى السودانى الحالى يرفض الاعتراف بها ويتصادم معها.

أثرت الصوفية على تطور الإسلام - كما وكيفا - من البداية وحتى اليوم . فقد كان مشائخ الطرق الصوفية أقرب إلى وجدان وعقول الناس العاديين مقارنة بالعلماء والفقهاء ورجال الدين الرسميين والمتعلمين . ويورد كتاب طبقات الأولياء لابن ضيف الله نماذج كثيرة لإنتصار رجال الصوفية على العلماء فى حالات الإختلاف حول أمور دينية ، ورغم تعارض مواقف رجال الصوفية مع أحكام الشريعة حسب الكتاب والسنة.<sup>(١)</sup> وكان الصوفيون

---

(١) أحسن مثال قصة الشيخ محمد الهميم : «وذلك أنه فى حالة الجذب الإلهى زاد فى تكاثره من النساء على المقدار الشرعى وهو أربع وجمع بين الاختين (....) فانكر عليه القاضى دشين حين قدم الشيخ الهميم أربعى وحضر صلاة الجمعة بأريجى فلما أراد الخروج من الجامع قبض دشين لجام القرس وقال : خمست وسدست وسبعت ما كفاك حتى جمعت بين الاختين فقال له ما تريد بذلك قال أريد أن أفسخ نكاحك لآنك خالفت كتاب الله وسنة الرسول (ص) فقال له الرسول أذن لى والشيخ إدريس يعلم وكان الشيخ إدريس حاضراً=

أو أهل الحقيقة هم أصحاب الحظوة عند السلاطين ومصدر الولاء والطاعة عند العامة، والصلة بين السلطة السياسية والشعب طوال تاريخ السودان الإسلامى بالذات منذ قيام دولة الفونج عام ١٥٠٤ وحتى الآن . هذا وقد أخذت هذه العلاقة شكلا آخر بعد أن انتظمت الصوفية فى أطر طوائف وطرق دينية تتماشى مع التحولات وأصبح دورها واضحا فى حياة القطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وفى التطور السياسى للسودان . وفى الفترة الممتدة منذ بداية هذا القرن هيمنت طائفتا الختمية والأنصار على المسرح السياسى ، وحكم السودان بواسطة هاتين الطائفتين سواء من خلال تحالفات وائتلافات أو بإنفراد ، مما يعنى عمليا أن غالبية الشعب السودانى تؤيد الختمية والأنصار. وهذه حقيقة أساسية محددة لتطور أى حركة سياسية تتبنى الإسلام من خارج المؤسسة الصوفية - الطائفية ، ويجبر هذا الواقع مثل هذه الحركات على العمل ضمن هذه الشروط . لذلك تأثر الإسلام السياسى بمرونة الفهم السودانى للدين مما قلل من أصوليته وسلفيته ونبذ العنف إلا حين تيقن من إستفراذه بالسلطة وكشف عن حقيقته بعد إنقلاب يونيو ١٩٨٩ . فاللجوء إلى الإنقلاب العسكرى دليل على قوة التفسير الإسلامى الذى يتبناه الصوفيون الأقرب إلى الإسلام السودانى الفطرى من إسلام الفئات الاجتماعية الجديدة المستند على فكر الأزمة .

تحاول الجبهة الإسلامية القومية " كتعبير عن الإسلام السياسى المعاصر أن تكتب أو تصيغ ايدولوجيا للإسلام فى السودان ولكن تدعى أنها تعيد صياغة تاريخ الإسلام فى السودان. والفرق كبير بين الأيدولوجيا = فقال لدشين أترك أمره وخل ما بينه وبين ربه فقال دشين ما يهمل أمره وقد فسخت نكاحه فقال الشيخ الهميم لدشين فسخ الله جلدك ، فيقال أنه مرض مرضاً شديداً حتى انسلخ جلده وما رجع من أمره للشيخ الهميم، وما زاده ذلك إلا يقيناً»

والتاريخ ، فهي تقوم بعملية حذف وتحويل وإعادة تأويل لكثير من الحقائق التاريخية لكي تصل لغرضها فهي تكتب التاريخ حسب رؤية مسبقة تؤمن بها وتتمنى أن تكون بديلا عن الواقع . فهي تدعى أن الممارسات السياسية الحالية (٨٩ - ١٩٩١) هي تطبيق للإسلام وشرع الله ونهج الرسول وأصحابه، وفي نفس الوقت ترى أن هذا الوضع هو امتداد لتاريخ «الدولة الإسلامية السودانية» التي وجدت في الماضي وبالتالي فهم يقومون فقط باكمال أو إحياء تجربة أصيلة اعترضتها إنقطاعات جبرية في التاريخ - بالتحديد الاستعمار والعلمانية - ومن الطبيعي العودة إلى المسار الصحيح . فالحديث عن الدويلات والسلطنات الإسلامية في السودان لا يعنى أنها طبقت الشريعة الإسلامية في الحكم ولكنها صفة تعنى أنها غير مسيحية أو وثنية أى يقصد بها إعتناق الإسلام كعقيدة بالمعنى العام . فالسودان خلال الحكم الثنائى (١٨٩٩ - ١٩٥٦) دولة إسلامية إذ لم يتحول سكانه إلى المسيحية رغم أن الحاكم لم يكن خليفة أو أميرا للمؤمنين . فقبل ظهور وانتشار شعار : " الإسلام دين ودولة " كان يطلق اسم الدولة الإسلامية على أى قطر ذى أغلبية مسلمة وحاكمها مسلم حتى لو لم يطبق الشريعة الإسلامية حرفيا أو كما ينادى بها الآن .

لم تعرف دولة الفونج تشريعات إسلامية مكتوبة أو متفق عليها بين جميع العلماء وفي كل مناطق السلطنة ، لذلك من المغالطة أن نعتبرها " الدولة الإسلامية الأولى " .<sup>(١)</sup> فقد كانت تسود قوة العرف والعادة والتقاليد

---

(١) هذا العام (١٩٩١) احتفلت منطقة «حلفاية الملوك» بمرور خمسمائة عام على قيام أول دولة إسلامية في السودان. وأكد رئيس لجنة الاحتفالات الدكتور عون الشريف وزير الشؤون الدينية الأسبق على إسلامية دولة الفونج والعبد لآب - في خطاب الافتتاح.

فى الأحكام القضائية كما أن عدم وجود قضاء أو علماء متخصصين بسبب ضعف التطور الثقافى والعلمى فى تلك الفترة يجعل من الصعب الحديث عن قضاء أو شريعة إسلامية تقوم على الكتاب والسنة والفقه . وقد عرفوا ماتسمى "بالشريعة البيضاء " وتنحصر فى القرى والبادى ، فاذا حدث نزاع بين المواطنين يمكن " أن يذهبوا باختيارهم إلى أحد العلماء المقيمين معهم بالقرية أو المسافرين معهم بالبادية فيقضى هذا العالم بينهم بالشريعة الإسلامية فاذا عارض معارض فى الحكم، فى هذه الحالة يكتب العالم حكمه فى ورقة يرسلها مع المعارض إلى قاضى المملكة أو المشيخة للنظر وإذا وجد القاضى الحكم مطابقاً لأحكام الشريعة فانه يجيزه " (١) وسمى هذا القضاء بالشريعة البيضاء " لسهولة المخاصمة فى مجلسها إذ يجد الخصم المجال واسعاً للكلام فى جوهر القضية أو فى غيره - كما له أن يقف أو يجلس أثناء المقاضاة - كذلك أن يرفع صوته فى الكلام (...) وأن يحلف بالطلاق مراراً وتكراراً وأن يحلف بوالده وبأبنائه وبكل عزيز عنده وأن يحلف بالأولياء الأحياء وبالأضرحة أو الأموات مؤيداً حجته " (٢) ولجد فى بيتى شعر محمد الهميم تعبيراً عن صراع العلماء والصوفيين حتى فى الشريعة وتطبيق القضاء :-

فإن كنت قاضياً قرأت مذاهباً      فلم تدري يا قاضى رموز مذاهبنا  
فمذهبكم نرفو به بعض ديننا      ومذهبنا عمى عليكم وما قلنا  
من الواضح إن هذا القضاء لا يمت إلى الشريعة الإسلامية بأى صلة سواء

---

حسين سيد أحمد المفتى : تطور نظام القضاء فى السودان (ب. ن) الطبعة الأولى ،  
١٩٥٩ ، ص ١٨ - ٢٠  
(٢) المصدر السابق ، ص ١٠ .



فى شكله أى ( الإجراءات ) أو مضمونه ، وكان العرف يطفى على الأحكام الشرعية رغم عدم تطابقه مع الشريعة حسب النصوص وحاول بعض الفقهاء إيجاد طريقة لدمج أو مفصلة العرف فى الشريعة . وضع الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين رسالة بعنوان : " نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف وشرح فيها بيت من أرجوزته، يقول :-

والعرف فى الشرع له إعتبار      لذا عليه الحكم قد يدار  
ومن أمثلة العرف المعتبر عند أكثر القبائل فى القرى والبادى بشمال  
وغرب السودان : حرمان النساء من الإرث ، كل من يزنى بمتزوجة يحاكم  
بغرامة قدرها ست بقرات وبغير المتزوجة بقرة واحدة، جزاء القاتل الدية وهى  
مائة من البقر وأما أصحاب الإبل فمائة من البعير ، والغرامة فى حالة  
الاعتداء الجسيم أو الشتيمة الفظيعة هى ثوب من الدمور. (١)

أما الدولة الإسلامية الثانية ويقصد بها المهديّة (٨٥ - ١٨٩٨) فهى بدورها ذات طابع صوفى وعرفى إذ إعتمدت على العرف فى كثير من الأحكام، وأخذ عليها بعض الإجتهدات التى تعارضت مع النص الشرعى، منها على سبيل المثال : أن المهدي حجر حرية تصرف الإنسان فى ماله الخاص، وأنه حدد المهور ومنع زينة النساء بالذهب والفضة وهى مباحة شرعا، وأباح إرجاع المطلقة ثلاثا دون محلل ، بالغ فى العقوبات التعزيرية حتى الحلف بالطلاق وهو لغو جعل عقوبته الجلد، كما انه إشتط فى حرمة عادة تعاطى التبغ والتنباك وهى على أسوأ الفروض مكروهة، كما منع الإلتزام بالمذاهب والزم الناس بما يقرره هو. (٢) ويروى أن امرأة حضرت إلى

---

(١) المصدر السابق ص ٦٠ - ٦١

(٢) الصادق المهدي: فكر المهديّة. (ب.ن.) ١٩٧٩، ص ١٨-١٩.

الشيخ موسى عقله وقالت له : أقض بما قاله الله ورسوله فأجابها بقوله : " إننى أقضى بالشورى والمنشورة" (١) وكانت منشورات المهدي مصدرا أساسيا للأحكام الشرعية وهي تمثل رؤية تلك الفترة للشرعية الإسلامية في تفاعلها مع واقع حتى تمتزج فيه الممارسات والمعتقدات غير الإسلامية لذلك لم يشترط التفقه في العلم ، و تذكر مصادر التاريخ أن الخليفة عبد الله ندب ستة عشر قاضيا للحكم بين الناس بموجب الكتاب والسنة ومنشورات المهدي، فقال أحدهم للخليفة : " أنا ياسيدي لا أعرف العلم " فقال له : " نحن لا نطالبك بالعلم ولكن المطلوب عندما تقدم قضية أو مظلمة أن تتفقوا مع بعضكم وأن تحكموا فيها بالعدل ". ويتساءل راوي الحادثة : " وأنا لا أدري ولا المنجم يدري من أين يأتي العدل المطلوب في القضاء إذا لم يحكم القضاة بالكتاب والسنة". (٢)

أعتقد أن قصة سجن الشيخ حسين بن الزهراء تذر بالمعاني والعبر سواء في تنفيذ إدعاء تطبيق الشريعة خلال عهد الخليفة أم في فضح بعض مواقف العلماء ( المثقفين ) الانتهازية . تقول بعض المصادر : " أن الخليفة جمع القضاة بأم درمان وقال لهم أن القضايا التي فصل الأمير يونس الدكيم وامراؤه بدنقلا لايعاد النظر فيها مطلقا، فعارضه الشيخ الحسين وقال مخاطبا الخليفة : " المال تأكله العيلة ( المقصود العبيد ) ونحن نحمل المسؤولية على اكتافنا ونقابل بها الله سبحانه وتعالى ؟ " في مساء اليوم المذكور ذهب القاضي الشيخ دفع الله الحلاوي إلى الخليفة وقال له إن الشيخ

(١) حسين سيد احمد المفتي، مصدر سابق ، ص ١٣٣ - ١٣٤

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤، عن مكى شببكة

حسين قد ارتد بكلامه السابق . وفى صباح اليوم التالى أمر الخليفة بوضع الشيخ حسين تحت الحراسة بمراقبة الشيخ محمد ابراهيم عبد الدافع الكاتب بالمحاكم. وبعد صلاة الظهر فى الجامع اجتمع الخليفة بالقضاة وقال لهم : " ألم يرتد ود الزهراء معى بالأمس ؟ " فأجاب الجميع : " ارتد ارتد " فأمر الخليفة بسجن الشيخ حسين حتى مات بالسجن. وتقول أحد الروايات بأن أحدهم نفى التهمة فالتفت إليه الخليف : " إذن فلتذهب معه إلى السجن لتعظه هناك " فارتبك القاضى وأظهر من الخوف والفرع مالا يعمله إلا الله وقال للخليفة : إنى تبت لله ولرسوله ، فقال الخليفة عفونا عنك . وعبر الشيخ حسين عن سخطه : إنى أشكو إلى الله ظلم اخوانى العلماء .<sup>(١)</sup> قتل هذه الحادثة نموذجاً سيئاً لنوع الشريعة المطبقة وتعديات حكم الفرد واضطهاد العلماء.

يصعب علمياً إثبات تطبيق الشريعة الإسلامية خلال تاريخ السودان ولكن مهمة تأسيس عقل يبحث عن شرعية الاستمرارية والتاريخ وشرعية الحق المقدس فى تطبيق الشريعة راهناً، تقتضى أن يصمم لهذا العقل تاريخه الموهوم والمتخيل . ورغم إدراك منظرو الحركة الإسلامية فى السودان لهذه الحقيقة ، حيث يقول الشيخ الترابى : " وظل إسلام شعب السودان مشوباً ببعض القصورات والأعراف الجاهلية وظل ولاؤهم موزعاً بين القبيلة والطريقة الأجمع . وظل غالب تدينهم اجتماعياً مهما ساد فيهم الملوك المسلمون".<sup>(٢)</sup>

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٢) حسن الترابى : الحركة الإسلامية فى لاسودان. التطور، المكسب والمنهج. الناشر معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ، الخرطوم ١٩٨٩ ص ١٨.

ويرى أن عدم عمق جذور الإسلام في المجتمع السوداني ميزة إيجابية باعتبار أن فكر ونشاط الحركة الإسلامية السياسية لن تجد مقاومة كبيرة ويمكن البناء على أرض بكر لم تمزقها المذبيات والصراعات الفقهية والدينية . وتخلو كتب تاريخ السودان وكتابات الإسلاميين والإسلامويين<sup>(١)</sup> عن أي إشارات لقيام دول إسلامية التشريع أو تقتدى بنموذج مجتمع المدينة في عهد الرسول (ص) أو الخلافة الراشدة . فالحديث عن الدولة الإسلامية الأولى والثانية مجرد تصميم أيديولوجي وليس تأكيد تاريخ حقيقي والهدف واضح وهو الوصول إلى تبرير " الدولة الإسلامية الثالثة " القائمة الآن، لذلك فإن مثل هذه الكتابات عن تاريخ الدول الإسلامية في السودان لم تظهر إلا خلال السنوات العشر الماضية أو بتحديد أدق بعد إعلان قوانين سبتمبر ١٩٨٣ والتي اعتبرها الإسلامويون بداية دولة إسلامية سودانية جديدة أمير المؤمنين فيها المشير النميري والذي عقد له الإسلامويون البيعة .

أما في كتابات الإسلاميين فنجد تطابقا مع فكرة تفاعل الإسلام مع الواقع المحلي ولا نعثر على ذلك التضخيم والمبالغة لدور إسلام سياسي ودولة إسلامية . يقول السيد محمد عثمان الميرغني عن الجماعات الصوفية ( الإسلام في السودان لم يأت عن طريق الحكم ولكن نشرته هذه الجماعات الإسلامية عبر تاريخ السودان وللأسف هناك من ينكر هذا الدور ومؤخرا قرأت في مجلة " الشهيد " موضوعا يزعم أن هذه الطرق تعرقل الحركة الإسلامية وأنها كانت سندا للاستعمار وأعتقد أن ذلك راجع لأن الدعوات

---

(١) أعنى بالإسلاموي السياسيين الذين يوظفون الدين الإسلامي، أما الإسلامي فهو كل مسلم يسعى إلى إعمال الفكر والسلوك الإسلامي وإظهاره بين الناس في المجتمع.



الجديدة المرتبطة بما يسمى حركات الثورة الإسلامية لاتجد قبولا شعبيا لأنها تتناقض مع منطق العقيدة<sup>(١)</sup>. وفي هذا الاطار يتحدث السيد الصادق المهدي عن إسلام إمتزج بما سبقه لذلك يحتاج حسب رؤيته المهدوية إلى اصلاح: " فانتشر الإسلام في السودان واستعرب أهله ولكن بقيت آثار تراثية واضحة المعالم . آثار ذات أصل نوبى مسيحي في المناطق الشمالية والوسطى . وذات أصل بجاوى كوشى في المناطق الشرقية وبعض المناطق الوسطى . وذات أصل زنجى نيلى في سائر مناطق البلاد (....) ولقد راود كثير من مشايخ السودان وعلمائه فكرة حركة إصلاح دينى كبرى تظهر الإسلام مما علق به ."<sup>(٢)</sup> هذه صور واقعية عن تاريخ الإسلام في السودان تختلف تماما عما تحاول الأيديولوجية الإسلامية تسويقه هذه الأيام.

---

(١) عرفان نظام الدين : حوارات على مستوى القمة. منشورات المؤسسة العربية الاوربية للصحافة والنشر (ب. ت ) ص ٣٩٨.

(٢) الصادق المهدي، مصدر سابق، ص ٧-٨

## تطور حركة الإسلام السياسى المنظم

بسبب الخصوصية التى تميز الإسلام فى السودان بالذات دور الطرق والجماعات الصوفية فى المجتمع السودانى ، تواجه الباحث فى موضوع الإسلام السياسى إشكالية تحديد مايمكن أن يسمى حركة إسلامية سياسية ممثلة لهذا المفهوم طالما تعمل الطوائف الدينية كأحزاب سياسية يفترض أن تصنف ضمن حركات الإسلام السياسى . ولكن نجد من جانب آخر معايير محددة لاكتساب هذه الصفة وضعتها حركة الإسلام السياسى المنظمة نفسها لإستبعاد مثل هذه التنظيمات التى تنافسها فى خطابها الدينى وجمهورها الممكن. قد نتقدم خطوة نحو التحديد بتبنى تعريف أولى يقدمه أحد ممثلى هذا التيار حين يقول : " نحن نقصد بالحركات الإسلامية التنظيمات المتعددة المنتسبة للإسلام ، والتى تعمل فى ميدان العمل الإسلامى فى إطار نظرة شمولية للحياة البشرية، وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات الإسلام ، وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية، منفردة ومجتمعاً ، من خلال هذا المنظور الإسلامى ، وتحاول التأثير فى كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية . أما الحركات التى لا تتبنى هذه النظرة الشمولية وتختصر اهتمامها فى بعض جوانب حياة المجتمع فلا تدخل ضمن المحاور الأساسية لبحثنا " (١)

(١) عبد الله أبو عزة : «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية» فى كتاب عبد الله النفيسى (تحرير) : الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية . القاهرة ، مدهولى ١٩٨٩ ص ١٧٩

ولذلك يكتب أمثال هذا الباحث عن حركة الإخوان المسلمين ، وحزب التحرير الإسلامى ، وجماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين ) وحركة الجهاد ، ويرى أنه رغم إختلاف الأساليب والوسائل والأولويات فإنها متفقة على شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة وتسعى إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامى فى إطار إسلامى شامل . ومثل هذا الهدف لا يحققه أيضا إلا نظام شمولى Totalitarian ومن هنا مصدر فكرة الحاكمية لله أو التطبيق الكامل لشرع الله ، مع إختلاف درجة التطرف خلال الوصول لذلك الهدف وغالبا ماتكون الوسيلة أو المسلك تكتيكيا أو مرحليا.

وحسب هذا التعريف تستبعد أحزاب الطرق الصوفية ونفضل هذا الإستبعاد لأن هذه الأحزاب لم تدع أنها تقدم تصورا شاملا لتغيير المجتمع السودانى إسلاميا ، لذلك لم تحاول حين حكمت فرض الشرعية الإسلامية رغم تدينها الشديد . والسبب ببساطة إرتباطها بالواقع المحلى الحى ولا تعتمد على إستيراد أفكار المورودى أو البنا أو الحمينى . وحتى حينما تتسرب بعض شعارات الإسلامويين إلى أدبياتها مثل : " الإسلام دين ودولة ، فهى تفهم ذلك بمعنى عدم وجود تعارض بين التشريعات القائمة وبين الشريعة الإسلامية . وفى الفترة الأخيرة نجد لدى هذه الأحزاب تصورات مختلفة للحل الإسلامى ، هى الجمهورية الإسلامية عند الحتمية والاتحادى الديمقراطى أو نهج الصحة عند الانصار وحزب الأمة. وفى المنظورين لم تتخل هذه الجماعات الصوفية الأصل هذه عن التسامح الدينى والثقافى الذى ميز علاقات السودانين طوال الزمن . وكانت الحركة الإسلامية السودانية تضع باستمرار ظروف السودان وتركيبته الاجتماعية والتاريخية

والثقافية والنفسية فى اعتبارها حين دخلت العمل السياسى فى بداية الخمسينيات وحتى المصالحة مع النميرى عام ١٩٧٨ ، بالذات فى تعاملها مع الأحزاب الطائفية - كما تسميها الآن . لم تصطدم عند نشأتها الاولى بالطائفية بل على العكس تحالفت مع حزبى الأمة والاتحاديين مرات عديدة ، ولكنها اليوم تهاجم نفس الممارسات والأفكار الطائفية التى سكنت عنها طوال ربع قرن.

يمكن القول بأن كل مميزات الحركة الإسلامية والتى تعجب بها الحركات الأخرى فى الوطن العربى ترجع إلى سودانية الحركة وليس لقوة أو تجديد إسلاميتها . فقد أستفاد الإسلامويون من ديمقراطية السودانين «الفطرية» التى نتجت عن علاقات إجتماعية وإنسانية رائعة سببها بساطة المجتمع السودانى وخلفيته العشائرية والقبلية التى صاحبته علاقات تسامح وتكافل انعكست على العمل السياسى . ولكن الأحداث الأخيرة وعلى رأسها انقلاب ٣٠ يونيو (حزيران) ١٩٨٩ اثبتت شذوذ الإسلامويين سواء فى طريقة الاستيلاء على السلطة أو فى الممارسات التى انتهجتها الحركة فى تثبيت سلطتها ، مثال ذلك إدخال التعذيب وبيوت الأشباح والفصل التعسفى الجماعى والإعدامات السريعة والإغتيالات فى السجون... الخ . يعترف زعيم الحركة الإسلامية السودانية الشيخ حسن الترابى صراحة بالعلاقة الجدلية أو التأثير والتأثر المتبادل بين الحركة والواقع السودانى . لذلك يغلب البعد المحلى لحركته على العالمى سواء فى رؤيتها أو تطورها، يقول :-

" كان إنبعاث الحركة الإسلامية فى السودان لمنتصف القرن الميلادى



العشرين قدراً من الله مقدوراً لتجديد أمر الدين ، وظاهرة استفزتها غازية العقائد الأجنبية فكانت إستجابة لتحدياتها وأمدتها روافد الصحة الإسلامية فكانت تجاوباً مع دواعيها . ولئن كان ذلك كذلك فإن سيرة الحركة من بعد واجتهاداتها ومجاهداتها إنما تطورت إنفعالاً بالواقع السوداني وفعلاً فيه . فمهما كانت تعبر عن معانى الدين الأزلية وتمثل وجوه تجلياته العالمية ، جاءت خصائصها تحمل شيئاً من مادة التراب السودانى ، وتطوراتها توازي أطوار التاريخ الاجتماعى والثقافى والسياسى لبيئة الحياة العامة بالسودان منذ إنتصاف القرن الميلادى المعاصر .<sup>(١)</sup>

ويواصل الشيخ تحليله الإجتماعى الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى للأفكار وكأنه ينهل من علم إجتماع المعرفة الذى يفسر نشوء وتطور الأفكار والحركات على ضوء الواقع والعلاقات الإجتماعية . وليس كما يقول التفكير المثالى (والذى يشمل الفكر الدينى) وينتمى له الشيخ الترابى، حيث الواقع انعكاس للفكر وليس العكس . وهنا يقول المفكرون الإسلاميون من غير المسيحين والمعلمين (Secularized) " أن التاريخ البشرى هو تحقيق المشيئة الربانية من خلال الفاعلية المتاحة للإنسان فى الأرض بقدر من الله وبحسب سنن معينة يجرى الله بها قدره فى الحياة الدنيا".<sup>(٢)</sup> ويرى الترابى " أن الحركة لا تفهم إلا فى سياقاتها المكانية من ظروف السودان " كما أن تطورات الحركة يجب أن توصل بالمعالم العامة فى تاريخ السودان

---

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص ٢٣

(٢) محمد قطب : حول التفسير الإسلامى للتاريخ.. الناشر المجموعة الاعلامية الطبعة

الثالثة(ب. ت ) ص ١٣.

الحديث ، لتدرج الحركة فى إطار من تحولات السودان . فىرى كيف كان وقع الحياة عليها ووقعها على الحياة عامة برؤية أتم ، ويسلك منهاجها فى إطار من تطوراتها فتقوم حكمته ونسبته لأحكام الدين منزلة على أحكام الواقع المعين فى السودان" (١)

ساعدت ظروف السودان التاريخية فى تطور أو كسب الحركة الإسلامية السودانية والتي حظيت بأهمية وتقدير بين الحركات المماثلة فى الوطن العربى رغم تأخر ظهورها زمنيا وهامشية وجودها جغرافيا . ويبدى الإسلامويون العرب إعجابهم الزائد بالحركة السودانية، يعبر الشيخ الغنوشى عن التفاعل مع التجربة والتقدير بقوله : " ..وهى محاولة من داخل الحركة الإسلامية السنية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية ، وإقامة نوع آخر بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضارى المعاصر . فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعال فى تطوير الجماعة الإسلامية فى تونس ، على المستوى الأصولى والاجتماعى ، وعلى المستوى الطلابى " (٢) ويقول كاتب آخر:-

" ولاشك فى أن تجارب الحركة الإسلامية السودانية وما تمر فيه من أحداث وما تحققة من تطوير سيكون ذا فائدة محققة للحركات الإسلامية الأخرى فى مستقبل جهادها (...) وستكون ذخرا للحركات الإسلامية الأخرى وقدوة

---

(١) حسن الترابى، مصدر سابق، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) تعقيب راشد الغنوشى فى كتاب «ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٨٧ ص ٣٠٥.

صالحة يقتدى بها".<sup>(١)</sup> ويمجد النفيسى الحركة الإسلامية السودانية ممثلة في " الجبهة الإسلامية القومية" ويقارنها مع حركة " الإخوان المسلمون " المصرية ويحمد لها التفوق والنجاح، وبالتأكيد لأسباب براجماتية بحتة ولأنها حققت النجاح بغض النظر عن الوسائل والأساليب. فقد انتقلت - في نظره - إلى حركة جماهيرية مستفيدة من صيغة جبهوية مرنة كما أسست شبكة من العلاقات السياسية مع أنظمة سياسية متباينة في مناهجها وخطوطها ، ومن ميزاتها عند الكاتب : «نظرا لسيادة المنهجية الجبهوية التفاوضية المرنة استطاعت الحركة في السودان أن تستفيد من خبرات أتباعها ومشايعها وأن تصقل مواهبهم الادارية والتجارية والاعلامية والسياسية عبر استحداث الأطر والصيغ الحركية التنظيمية التي تتكفل (...) ومن الجهة المقابلة نجد أن جماعة الإخوان في مصر قد بدأت تفقد عددا كبيرا من أهل الكفاية والإختصاص وكذلك من الجمهور ".<sup>(٢)</sup> وهكذا تكسب الجبهة القومية الاعجاب بسبب نجاحها فقط دون مناقشة مضمون الدعوة واتساقها مع المبادئ الإسلامية وبالذات في أخلاقية العمل السياسى . وهذا يفسر سكوت الحركات الإسلامية في الوطن العربى عن إدانة الممارسات الحالية في السودان التي ترفضها حين تتعرض لها هذه الحركات من الأنظمة الحاكمة في بلادها.

الحركة الإسلامية السودانية أقل حجما بكثير مما تبدو في ظاهرها ،

---

(١) محمود ابو السعود : مشكلة الدولات والقيادات ، فى كتاب عبد الله

النفيس، مصدر سابق ، ص ٣٧

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٧.

وأكثر سطحية وفقرأ في فكرها مما تدعى وهذا أمر دليله بسيط - إذ يظهر في الضعف الكمي والكيفي لانتاجها الثقافي والفكري لا الحركي أو التنظيمي . فقد دخلت الحركة السودان متأخرة بسبب وجود أحزاب دينية التوجه وأقرب إلى الإسلام الشعبي والصوفية لذلك كانت الاحزاب لها شعبية واسعة ولم تتجراً حركة الإخوان المسلمون " في السودان على مواجهتها أثناء صعود الحركة الوطنية وفي فترة مابعد الإستقلال ، ولم تستطع الإنتشار وسط الجماهير التي بقيت على ولائها التقليدية حتى اليوم. وكانت ملاحظة الحسيني صحيحة تماماً حين تساءل عن سبب تأخر دخول الحركة في السودان رغم قربه من مصر ، بينما دخلت الحركة منذ الثلاثينيات كلا من سوريا وفلسطين ولبنان<sup>(١)</sup> وأرجع أحد الباحثين ذلك لإنفراد الإنجليز بالسودان وإبعاده عن أى تأثير مصرى ، ولكن هذا ليس سببا مقنعا فقد وصلت السودان - رغم كل القيود التي فرضها الإنجليز - تأثيرات فكرية وسياسية عديدة منذ العشرينات أوقفتها مؤقتا ثورة ١٩٢٤ ولكنها تواصلت مع محدوديتها حتى قيام مؤتمر الخريجين .<sup>(٢)</sup>

يختلف " الإخوان المسلمون " السودانيون حول تحديد نشأة الحركة وتحقيب تطور الحركة. إذ يقسم مكى تاريخ الحركة كمايلي : بناء الحركة (٤٤-١٩٥٤) ثم تطور حركة " الاخوان المسلمون " (٥٦- ١٩٥٨) وفترة (١٩٦٩-٥٨) وأخيرا الحركة الإسلامية (٦٩-١٩٨٥) وتتضمن فترة ٦٩-

---

(١) اسحق موسى الحسيني : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الاسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٢، ص ١٣٥.

(٢) حسن مكى محمد أحمد : حركة الاخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤-١٩٦٩، معهد الدراسات الافريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢، ص ٢



١٩٧٢ أى من إنقلاب مايو وحتى تصفية الشيوعيين وتدشين الخط الغربى، ثم فترة ٧٣-١٩٧٧ يلى ذلك حقبة يسميها : " من خندق المقاومة الى مركز المشاركة " وهى فترة ٧٧-١٩٨٥ أى مابعد المصالحة مع النميرى وتطبيق قوانين سبتمبر حتى انتفاضة ابريل ١٩٨٥.<sup>(١)</sup> أما الترابى فيقسم معالم سيرة الحركة إلى مراحل تبدأ من عام ١٩٤٩ وهى : عهد التكوين (٤٩-١٩٥٥) عهد الظهور الأول (٥٦-١٩٥٩) وعهد الكمون الأول (٥٩-١٩٦٤) وعهد الخروج العام (٦٤-١٩٦٩) عهد المجاهدة والنمو (٦٩-١٩٧٧) وعهد المصالحة والتطور من ٧٧ حتى ١٩٨٤.<sup>(٢)</sup> ولأسباب علمية ومنهجية تقسم هذه الدراسة تاريخ الحركة إلى :

أولا ، مرحلة النشأة والتكوين من ١٩٤٦ وحتى ١٩٥٧ أى بعد الاستقلال .

ثانيا ، مرحلة التطور والانتشار منذ انقلاب عبود ١٩٥٨ وحتى ثورة اكتوبر ١٩٦٤ والديمقراطية الثانية ، وأخيرا من انقلاب النميرى ١٩٦٩ وحتى انقلاب البشير ١٩٨٩ وهى مرحلة التمكن والانتفاض على السلطة.

---

(١) المصدر السابق ، بالاضافة للجزء الثانى : «الحركة الاسلامية فى السودان ١٩٨٥-٦٩ (تاريخها وخطابها السياسى) الخرطوم : معهد البحوث والدراسات الاجتماعية وبيت المعرفة للانتاج الثقافى، ١٩٩٠م

(٢) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص ٢٤ - ٣٢.

## أ- مرحلة النشأة والتكوين (١٩٥٧ - ٤٦)

الاختلاف حول تاريخ دخول حركة الإسلام السياسى للسودان دليل على العلاقة الملتبسة بين الدين الدينى والدين السياسى فى السودان بمعنى تداخل الحدود بين تنظيم حزبى دينى وبين دعوة دينية تزيد زيادة تفقه الناس فى دينهم. يضاف إلى ذلك أن المسلمين السودانيين أغلبهم ينتمون إلى طرق صوفية عديدة. من هنا كان عدم قبول حركة الاسلام السياسى جماهيريا وتركيزها على المحيط الطلابى . ويرجح أحد مؤرخى دخول أول رافد للحركة إلى السودان لعام ١٩٤٤ مع زيارة الأستاذين صلاح عبد السيد وجمال الدين السنهورى ، و اللذان خطبا فى نادى الخريجين داعين لفكرة الاخوان المسلمين وتحمس بعض الحاضرين مما أدى إلى تكوين أول لجنة للاخوان المسلمين برئاسة ابراهيم المفتى وبدوى مصطفى كنانث للرتيس وعلى طالب الله سكرتيرا وحسب رأى الأخير لم تكن اللجنة فعالة ويعتبرها مجرد محاولة من الأشقاء لاحتواء الحركة القادمة من مصر .<sup>(١)</sup> ولكن يبدو أنه قد تشكلت بعض الأسر الاخوانية ولذلك فقد أرسل المركز العام للاخوان المسلمين فى اكتوبر ١٩٤٦ اثنين من قادته: عبد الحكيم عابدين السكرتير العام لتنظيم الاخوان المسلمين وجمال الدين السنهورى . وتم بالفعل إنشاء عدد من الشعب وتجنيد الكثيرين ولكن لم يكن الانجاز مؤثرا ، لأن " غياب الفكر التنظيمى السليم أدى إلى ضياع هذا المجهود ، الذى لم يجد المتابعة والتسيير اللازميين ، إذ فتح الشعب لم يعن إلا الخطب والهيب الحماس وتسجيل المنفعلين ثم إعلان الشعب والارتحال ، ثم لا يبق فى الازهان إلا ذكريات المناسبة " .<sup>(٢)</sup>

(١) حسن مكى، مصدر سابق ، ص ٣-٤ .

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠٤

يتضح من هذا مدى عفوية الحركة لذلك لم تضرب بجذورها فى الواقع السودانى وانحسرت بينى جدران دور التعليم كرد فعل للتيار اليسارى الطلابى المتنامى مع صعود الحركة الوطنية فى نهاية الأربعينات ، يكتب الترايى عن فترة التكوين : " نشأت الحركة من عناصر تائبة إلى الدين - من بعد ماغشيت بعضهم غاشية الشيوعية ، واستفزت بعضهم أطروحاتها السافرة فى تحدى الدين عقيدة وخلقا ، وأثارت آخرين غلبة التصورات والأنماط الحياتية التى فرضها التعليم النظامى الذى يسوسه الإنجليز . فنبئت النواة الأولى للحركة فى صميم البيئة الطلابية بجامعة الخرطوم وفروعها فى المدارس الثانوية " .<sup>(١)</sup> ويتحدث عن رافد شعبى ضعيف التأثير ومحدود " قام فرعاً لحركة الإخوان المسلمين المصرية، عبأته زيارات من دعائهم الذين وفدوا فى سياق تحرك مصر عامة نحو السودان ووجدوا قبولا خاصا فى الدوائر التى كانت أميل للإتحاد مع مصر، وقد تعزز المدد المصرى بالطلاب السودانين الذين هاجروا إلى مصر للتعليم وإتصلوا بحركة الإخوان المسلمين ، ولكنهم لدى عودتهم كانوا أقرب إلى الحركة الطلابية منهم إلى الحركة الشعبية الإسلامية فى السودان <sup>(٢)</sup>

وجود حركتين : شعبية وطلابية ، أو إتحادية وإستقلالية يكشف عن التسييس الزائد ، والا انعدم منطقيا إختلافهما بسبب أصل الإسلام الواحد . ويدرك الترايى معرفيا هذا الشقاق ولكن يريد تجاوزه عمليا عن طريق مهارة اللغة فقط ، إذ يقول : " وكانت هاتان الحركتان المتوازيتان تتصلان

---

(١) حسن الترايى، مصدر سابق ، ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر السابق.

ولا تتحدان " ! ولكن فى الواقع فقد دخلت الحركة الإسلامية السودانية ميدان الصراع السياسى وفى فترة ما قبل الاستقلال والتي تعتبر من أخصب أزمنة التاريخ السودانى المعاصر وكان أثر تلك الفترة واضحا على بدايات الحركة بالذات النقاش حول تقرير المصير والمواقف من الاتحاد مع مصر أو الاستقلال التام ، ورغم أن المؤرخين والمنظرين الإسلاميين يحاولون تجاوز شرح خلاقات وتيارات تلك الفترة فقد شهدت صراعا كان يمكن أن يتطور ايجابيا لولا إنتصار التيار السياسى الحركى على التيار الفكرى . وهذه ظاهرة نجد مثيلها عند الاتحاديين ايضا فى تلك الفترة حيث هزم الحركيون بقيادة الأزهرى الفكرين بقيادة احمد خير . واعتقد أن السودان خسر امكانية قيام حركة إسلامية تقدمية لولا إنقلاب مؤتمر العيد عام ١٩٥٤ والذى كرس خط الاخوان المسلمين الرجعى والمناور حتى اليوم.

تأثرت مجموعة من الطلاب الإسلاميين بأفكار التحرر والاستقلال والمساواة التى سادت العالم بعد الحرب الكونية الثانية ، وفى مارس ١٩٤٩ كلف بابر كرار ، محمد يوسف بكتابة مذكرة تعريفية باسم ( حركة التحرير الإسلامى " تم إستخلاصها من مقدمة كتاب ( حياة محمد ) لمحمد حسين هيكل. <sup>(١)</sup> وتميزت الحركة بدعوتها للأفكار الاشتراكية وفى إجتماع هام فى أغسطس ١٩٥٣ حددت الحركة خطها الفكرى والسياسى حيث وصف المجتمعون أنفسهم بأنهم : " حركة تحرير وليس أخوان مسلمين ، ومنحازون للعمال والطلاب والفلاحين . وأقر الاجتماع إعداد رسالة عن التجديد وأخرى

---

(١) حسن مكى ، مصدر سابق، ص ١٤



عن الأرض لمن يفلحها وثالثة عن تأميم مرافق الإنتاج.<sup>(١)</sup> ويتضح من كتابة هذه الفترة بواسطة إسلاموى " الجبهة القومية " فيما بعد أن هذا الاتجاه تعرض لكثير من الهجوم والتشويه . يقول مكى - احد مؤرخى الجبهة - عن هذه الفترة : " لقد كانت هذه الأيام ، من الأيام الحرجة فى عمر الحركة . حيث أخذت تتصادم الثقافات وتتباين الرؤى وبدأت العضوية تسمع لأول مرة شعارات جديدة عن الإسلام والذي جاء أساسا للجوعى والمستضعفين والذين يقع الظلم عليهم عموديا ، حسب الاصطلاح الشائع حينها . مما شوش على الذين دخلوا على الحركة من باب أنها حركة تربية تقوم على تزكية النفس والايثار والتضحية وتجويد العبادة " .<sup>(٢)</sup>

من جهة أخرى كان هناك تيار حركة الاخوان الجماهيري الذى يقوده على طالب الله وكان امتدادا لحركة الاخوان المسلمين بمصر . وتقول بعض المصادر أن طالب الله تسلم خطابا من حسن البنا يزف إليه تعيينه مراقبا عاما للاخوان المسلمين بالسودان وعضوا بالهيئة التأسيسية العامة للاخوان بالقاهرة ، وهكذا إستمد أمير جماعة الاخوان شرعيته من مصر لا السودان.<sup>(٣)</sup> وتمكن طالب الله من فتح دار للإخوان المسلمين عام ١٩٥٣ عرفت فيما بعد بالمركز الغام للاخوان المسلمين . ودعم هذا التيار رافد من

---

(١) المصدر السابق ١٩ . ليس مصادفة أن يكون قادة هذا الاتجاه بابكر كرار وعبد الله زكريا من المقربين للقيادة الليبية أثناء كتابة (الكتاب الأخضر) والذي يتحدث عن طريق ثالث للإنسانية يقوم على اسلام ذى توجه اشتراكى .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٣) المصدر السابق، ص ٨

مصر يمثلها الطلاب الدارسين هناك . فقد كان جمال الدين السنهورى أول من تم تجنيده من الطلاب السودانيين ثم صادق عبد الله عبد الماجد وكمال مدنى بالإضافة لمحمد زيادة حمور وجبره عبد الرحمن كرواد حلقة سيد قطب الفكرية ثم تبلورت اخوانية الأولين بالإضافة محمد الخير عبد القادر. ووجدوا تشجيعا من السلطات المصرية حتى بعد قيام الثورة، وذلك باصدار مجلة (السودان الحديث) برئاسة السنهورى ومشاركة صادق عبد الله ومساهمة سيد قطب.<sup>(١)</sup> وعند عودة أفراد هذا التيار إلى الوطن نشب صراع مع حركة التحرير الإسلامى .

يختزل الترايبى جوهر الصراع على وجود مجموعتين واحدة محلية وأخرى متأثرة بالتيار المصرى ، وإنتهى الصراع حسب تحليله بانتصار الاتجاه المحلى ، معلا ذلك : " لكن إنقطاع المدد الإخوانى من مصر بما اعترى الحركة من ابتلاء هناك ، وقوة الخريجين الصاعدة فى قيادة المجتمع السياسى فى سودان الاستقلال ، والصلابة النسبية لحركة الطلاب مقيسة بالتيار العفوى الذى بنته دعوة الإخوان المصريين فى السودان - أمور تناصرت لتجعل للمنظومة التى نشأت فى الجامعة وراثه الحركة الإسلامية فى السودان، وحول محورها إنبنى تاريخ الحركة اللاحق، فامتدت فروعها وتأسست أركانها بمؤتمر جامع ١٩٥٤ " <sup>(٢)</sup> هذا تحليل تبسيطى فالصراع بين خطين فكريين ومنهجين ، لأن التيار الذى انتصر لم يكن محليا إلا فى وجوده الجغرافى كما أنه احتوى على أعداد كبيرة من الدارسين فى مصر كذلك

(١) المصدر السابق، ص ١٠ - ١٢.

(٢) حسن الترايبى ، مصدر سابق، ص ٢٤ - ٢٥.

ساعده المصريون الاخوان الموجودون فى السودان ( مثل الأساتذة المنتدبين والهاربين من مصر فيما بعد).

ويعبر الترايى صراحة عن الأثر المصرى الفكرى ويرى أن الحركة فى هذه المرحلة كانت " أقرب إلى أن تكون عالة فى زادها الفكرى والتنظيمى على الخارج، وكانت تتناول غالب أدبها من كتب الإخوان المسلمين فى مصر أو كتب المودودى، كذلك كانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها هى تقريبا من التجارب التنظيمية فى مصر. " (١) وتكشف نتائج مؤتمر العيد عن إنتصار الخط المحافظ والانتهازى على المجددين والمخلصين .

إنعقد المؤتمر فى الحادى والعشرين من أغسطس ١٩٥٤ ولم يحضره على طالب الله ويابكر كرار، وإنتهى المؤتمر إلى عدد من القرارات أهمها: إختيار إسم " الإخوان المسلمون " ، تأكيد استقلال الدعوة وعدم إرتباطها بالأحزاب مع خلق كيان خاص للدعوة، علنية الدعوة ، الاهتمام بقضية الدستور، إقصاء على طالب الله وتكوين مجلس تسيير يكون مسؤولا عن حركة الدعوة فى كل أنحاء السودان. (٢) واتخذ المؤتمر خطا توفيقيا رماديا يهدف إلى جمع المتناقضات والحلول الوسط التى تضمن وحدة هى أقرب إلى إيمان العجائز بتجنب التساؤل والإختلاف والتنوع داخل الحركة ، ويقول أحد مؤرخى الحركة عن الخط الذى إنتصر : " ويلاحظ هنا رغما من أن الحركة قد إنتهت إلى صيغة الإخوان المسلمين إلا أنها أنهت الإرتباط العضوى بمصر ، ذلك الإرتباط الذى مثلته مدرسة على طالب الله الجماهيرية ، كما أنها

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٥

(٢) حسن مكى ، مصدر سابق، ص ٢٦

رفضت صيغة رواد حركة التحرير أى مطلق إستقلالية الحركة مما قد يؤدي إلى انعزالياتها وصيرورتها إلى تجمع محلى محدود الحركة والفكر. " (١)  
رفض أنصار حركة التحرير قرارات المؤتمر وكونوا «الجماعة الإسلامية» وهى بالفعل حركة فكرية إسلامية مجتهدة وتجديدية تختلف عن حركة "الاخوان المسلمون" التى تعتمد على التجبيش ومخاطبة عواطف الجماهير دون عقولهم حتى ولو كانت عضويتها من المتعلمين والجامعيين . هذه الفترة تمثل نقطة تحول فى مجمل العمل الاسلامى أنتهى بسيادة الإسلاموية سياسة وسلوكا وتفكيراً.

يكتب أحد مؤرخى الإخوان المسلمين عن «الجماعة الإسلامية» محاولاً أن يعدد مايسميه " مآخذ الإسلاميين على بابكر كرار وجماعته " (٢) فيأخذ عليها أنها " إندفعت فى العمل السياسى دون أن تحكمه بالقواعد الفقهية السلفية" بينما فى الوقت الحاضر تفتخر " الجبهة الإسلامية القومية " - امتداد الإخوان المسلمين ، بتجديدها المستمر ورفضها للسلفية . وكان تجديد "الجماعة الإسلامية" فكراً ويتناول قضايا جوهرية ، بينما تجديد " الجبهة" الآن حركياً وتنظيميا يبحث عن أسهل الطرق للوصول إلى السلطة. ويردد الاسلاميون صفة " شيوعيو إسلام" لتشويه سمعة «الجماعة الإسلامية» - حسب فهمهم - وسط الجماهير . ودليلهم على هذه التوجهات ، كما يظهر من بعض المآخذ المكررة، أن بابكر كرار رغم انه إستمد وضعيته الإسلامية من خلال صراعه مع الشيوعيين ، إلا أنه التقى بهم فى مواقف مختلفة

(١) المصدر السابق، ص ٢٦

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣ والمعلومات التالية من نفس المصدر



أبرزها معارضته لقانون النشاط الهدام "وتوقيعه على مذكرة تقول : " إن إصدار قانون جديد تحت ستار محاربة الشيوعية وحدها أو أى ستار آخر سيكون قيذا على حريات المواطنين ، وسيحول دون قيام الجو الحر المحايد، ويكون سلاحا للضغط على السودانين للتنازل عن استقلالهم وسيادتهم القومية".<sup>(١)</sup> ويظهر هذا النقد موقفين متناقضين من قضية الديمقراطية وحقوق الانسان وشعار : الحرية لنا ولسوانا . فالأخوان المسلمون يهتمهم فقط محاربة الشيوعية وغالبا بالقانون والقمع وليس الحوار. ومن المآخذ على «الجماعة الاسلامية» تأييدها لجمال عبد الناصر والاشتراكية العربية ! والمشاركة فى مؤتمرات التضامن الأفرو- آسيوى ، وإدانة أحداث الجامعة فى نوفمبر ١٩٦٨ حين هاجم " الاخوان المسلمون " عرضا للفنون الشعبية. ودعا دستور " الجماعة " إلى الغاء النظام الرأسمالى وتحويل وسائل الانتاج والتوزيع إلى ملكية جماعية. والحركة ضد التوسع فى التسلح العسكرى لأنه يعرض البلاد الى خطر الدكتاتوريات العسكرية ويجرد وجود الشعب من روح الجندية والجهاد.<sup>(٢)</sup>

يعترف الإسلامويين السودانيون بتقدمية وعمق فكر الجماعة الإسلامية : " ورغما من أن الجماعة ، استطاعت أن تقيم أبنيتها الفكرية فى فترة متقدمة نسبيا ، وكان لها رأى فى كل قضية ، إلا أنها ظلت حبيسة الإطار النظرى وعجزت أن تكتسب الجماهير".<sup>(٣)</sup> ويرجعون ذلك إلى ذاتية وصفوية

(١) المصدر السابق، ٣٣ مأخوذ عن كتاب اليسار فى عشر سنوات ص ٧٧

(٢) حسن مكى ، مصدر سابق، ص ٣ - ٣٤.

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٤.

القيادة والبرنامج الذى حاول المزاوجة بين الإسلام والماركسية وسوء تقديرهم لقوة تأثير التيار المصرى . ولكن هذه ليست الأسباب الجوهرية ، إذ أن تبنى "الأخوان المسلمون" لبرنامج غامض ولكن قادر على تحريك الجماهير وكسب الأحزاب الأخرى، فتح المجال أمام صعود الجناح المحافظ والانتهازى فى الحركة الإسلامية السودانية. ول سوء حظ السودان والحركة الإسلامية أن ساد هذا الجناح غير المبدئى والذى تمكن مرتين من إبعاد وجود تيار إسلامى مستنير داخل الإسلام السياسى فى السودان المرة الأولى حين أقصى حركة التحرير الإسلامى عن قيادة الحركة الإسلامية والثانية حين أعدم الأستاذ محمود محمد طه وأوقف إمكانية إثراء الحركة والإسلام عموماً بأفكار جريئة جديدة ومتقدمة. فالجبهة الإسلامية القومية الآن نتاج هذا الصراع الذى كسبته على صعيدين : سياسى وفكرى ، وساد داخلها أسوأ مافى السياسة من مراوغة وتآمر وانتهازية ، وأدنى مافى الفكر من مغالطات وتجهيل وإرهاب . لذلك ما نجادله ونحاربه الآن فى الساحة السياسية والفكرية ليس الفكر أو الحركة الإسلامية حصراً ولكن نقف ضد تيار يشابه فى التاريخ الإسلامى إنتصار معاوية والأمويين على علىّ والحسين والراشدين .

لازمت العفوية وعدم الأصالة الفكرية الحركة الإسلامية منذ مؤتمر ١٩٥٤ حتى اليوم ، لذلك من الطبيعى أن نجد أن العطاء الفكرى يقل دائماً فى الإنتشار عن الحركى والتنظيمى . ويعود ذلك فى بعض جوانبه إلى أن الحركة كانت فى كثير من الأحيان مجرد رد فعل ضد الحركة الشيوعية والأفكار الشيوعية والاشتراكية والآن العلمانية - كما تقول ، وكان ذلك

على حساب التأصيل والتأسيس الفكرى المتميز ، والتربية الفكرية والعقلانية ولكن العمل السياسى الآتى والإنفعالى سد عليها هذه الآفاق .  
ويقر الإسلامويون - مع التبرير اللازم - بهذه الحقيقة ، يقول الترايى : " إن المنافسة التى كابدتها الحركة الإسلامية الناشئة فى البيئة الطلابية إنما كانت أساسا مع الحركة الشيوعية ، بل يمكن القول بأن الحركة نشأت تحت وطأة الإستفزاز والضغط الشيوعى الأكبر ، ولذلك اضطرت بعامل المقابلة ورد الفعل أن تأخذ عنها بعض التجارب التنظيمية والوسائل الحركية" (١)  
ويضيف مؤكدا عدم أصالة الحركة ويرجع ذلك لظروف النشأة ولكن ذلك أصبح سمة وجود وتطور للحركة ، يقول : " هكذا كان المدد الفكرى والنموذج التنظيمى والمنهاج الحركى بغالبها واردة على الحركة الإسلامية الناشئة من خارج السودان أو من خارج تجربتها ، وكانت تلك سمة ضرورية لحركة ناشئة." (٢)

تجاذب الحركة الإسلامية من البداية إتجاهان لأسلوب العمل ، الأول ينادى بالإعداد الروحى والتربوى قبل أداء أى مهام سياسية ، والآخر سعى تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسى للمناشط الأخرى. (٣) الأول قريب من حركة الإخوان المسلمين المصرية عندما أنشأها حسن البنا فى نهاية العشرينات والتى ركزت على نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومحاربة المنكرات . أما فى السودان فقد إنتصر الاتجاه الثانى الذى يفضل التركيز

(١) حسن الترايى، مصدر سابق، ص ٢٥

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) حسن مكى، مصدر سابق، ص ١٦.

على العمل السياسى وقد يكون لظروف العمل الوطنى العام قبل الإستقلال وبعده، أثره الواضح على الحركة، ولكن غلبة التسييس المتزايد أضعفت باستمرار الجوانب التربوية والفكرية . وهذا الاتجاه هو الذى افضى إلى تطبيق متسرع لقوانين سبتمبر ١٩٨٣ دون تمهيد تربوى وفكرى للمجتمع ، ويسخر الترايبى من هذا الاتجاه : "... كذلك لا مجال فى سياق دين التوحيد للمراء البعيد فى خيار تقديم التربية الأخلاقية الإجتماعية بسياسة الدعوة أو الإصلاح التنفيذى المباشر بقوة السلطان، متى تمكنت منها حركة الإسلام . أما أكثر الذين ينادون بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن من الإستنفار بهوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير فى تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله . " (١)

من مظاهر تضخم السياسى فى الحركة الإسلامية السودانية تبنى الحركة لقضية الدستور الإسلامى وجعلتها محور كل نشاطها. هذه القضية التى استنزفت طاقات القوى السياسية والفكر السودانى لسنوات عديدة على حساب قضايا مثل التنمية والوحدة الوطنية والتعددية الثقافية والتعليم . وهذا فرق أساسى بينها وبين الجماعة الإسلامية ( حركة التحرير الإسلامى) التى إهتمت كثيرا - فى برنامجها - بالتنمية والعدالة الاجتماعية . ويرجع البعض سيادة قضية الدستور الإسلامى فى عمل الحركة إلى غلبة القانونيين

---

(١) حسن الترايبى: نظرات فى الفقه السياسى. الشركة العالمية (ب. ت) ص ٥٦.

(٢) حسن مكى مصدر سابق، ص ٣٧ مثال لذلك وجقود الاساتذة الرشيد الطاهر، دفع الله الحاج يوسف وعمر بخيت العوض، محمد يوسف، صادق عبد الله عبد الماجد، توفيق



على مكتب الأخوان المسلمين بعد مؤتمر العيد ١٩٥٤. <sup>(٢)</sup> ولكن الأسباب الحقيقية هي أن الحركة حسمت خيارها بأن تكون سياسية تماما تتوسل الدين كوعى سائد بين غالبية الشعب السودانى وبالذات فى المنطقة الشمالية النيلية والوسطى ، والتي حكمت السودان فعليا طوال تاريخه . وقضية الدستور الإسلامى أداة جيدة لتعبئة الجماهير وإستثارة عاطفتها الدينية ، كما أنها قضية عامة لا تتطلب برنامجا تفصيليا لما يعنيه الدستور الإسلامى . وعمومية أى قضية فى العمل السياسى تسمح بقدر كبير من التلاعب الأيديولوجى بمعنى الإنتقائية والتلفيقية فى تكوين الخطاب الموجه للجماهير التى ينشط بينها . وكانت الحركة الإسلامية تعى ذلك جيدا ، حيث يكتب أحدهم : " قضية التشريع قضية مبسطة ، ومدخل سهل لعرض الأزمة الدينية ، ويمكن أن تجمع حولها كل العناصر ذات الخلفية أو الثقافة الدينية فى أرضية مشتركة وقد نجحت حركة الإخوان الجديدة فى عرض قضية الدستور الإسلامى من خلال معركة الجبهة الإسلامية للدستور التى تكونت فى دار جماعة التبشير الإسلامى بأم درمان يوم ١٠/١٢/١٩٥٥. " <sup>(١)</sup> ويؤكد الترايبى فعالية هذه الآلية فى الضغط السياسى لدى الجماعة الناشئة: " إذ إتخذت واجهة تحالفية هى الجبهة الإسلامية للدستور التى وسعت أثرها وروجت دعوتها ، وإذ صاغت جماع دعوتها فى شعار سياسى يكون كلمة التداعى المشهورة للجماهير، وإذ بسطت حملة شعبية واسعة للتذكير والتبشير بالحكم الإسلامى بمنهج لا يتجاوز الاحزاب ولكنه يحاصرها فى الاسلام ويخرجها بقبول دعوته. " <sup>(٢)</sup>

(١) المصدر السابق، ص ٣٧

(٢) حسن الترايبى ، الحركة الإسلامية ... مصدر سابق، ص ٢٧.

ومثل هذه الشعارات البسيطة والمهيجة تذكر بهتler وشعار : " المانيا فوق الجميع " والذي كان يحرك الملايين .

آثر " الإخوان المسلمون " السودانيون هذا الشكل الفضفاض و السياسى العام ، واعتبر ميزة تتسم بها الحركة ويمكن أن يوظف بمهارة لتحقيق الأهداف . لذلك لم يكن مصادفة أن يشتد الخلاف حول اسم الحركة فى فترة التأسيس ، وحاولوا تجنب اسم " الإخوان المسلمون " ويورد أحد مؤرخى الحركة أسباب الإبتعاد عن هذا الإسم ، فقد عرض وفد مصرى اخوانى عام ١٩٥٢ على الحركة الإلتحام العضوى بحركة الإخوان المسلمين مثل تنظيمى سوريا والعراق . ولكن السودانيين إعترضوا مؤكدين خصوصية الحركة السياسية السودانية وضربوا مثلا بحزب "الأشقاء" الداعى للوحدة مع مصر ومع ذلك لم يصبح جزءا من حزب الوفد المصرى ، وأن ربط الحركة بمصر سيؤدى إلى إبتعاد أبناء الأنصار عنها . وهذا التركيز على المحلية والخصوصية محاولة للتخلص من أثر بعض ممارسات الإخوان المسلمين المصريين الإرهابية التى قد تضر بالحركة فى السودان . بل يقول أحد الإسلاميين الرواد : يوسف حسن سعيد أنه لم يسمع باسم الإخوان المسلمين السودانيين إلا من أفواه الشيوعيين !<sup>(١)</sup>

يدل هذا على إحساس الإسلامويين بالرفض القاطع لأساليب عملهم بين السودانيين العاديين والذين يميلون إلى رفض التطرف والغلو فى الدين عموما وإدخال أساليب جديدة تعارض مع العرف والتقاليد السودانية فى

---

(١) حسن مكى، مصدر سابق ص ١٦، ينسب ذلك ألى فاروق محمد إبراهيم وفاروق مصطفى من الشيوعيين ، حيث فرضوا الأسم على الحركة فى البداية أى حركة التحرير الاسلامي . (حسب رواية الاسلامويين)

العمل السياسى الذى هو إنعكاس للواقع العشائرى والقبلى الذى يحدد العلاقات الإجتماعية المختلفة . لذلك لجأت الحركة الإسلامية إلى اسلوبين : العمل الجبهوى أو التسلسل وإختراق الأحزاب والكيانات التنظيمية والمؤسسات الرسمية مثل الجيش والتعليم . وهذه خطة وسياسة لم تتخل عنها الحركة حتى وصلت بواسطتها إلى السلطة. ومن الأمثلة على إختراق الأحزاب : فقد فكر الرشيد الطاهر المراقب العام للاخوان المسلمين فى أن ينزل فى قائمة مرشحي حزب الأمة فى الانتخابات الثانية <sup>(١)</sup> أما بالنسبة للختمية فقد تسلل أفراد بعينهم إلى جريدة " الجهاد " التى كان يصدرها عبد المنعم حسب الله (ختمى ) إذ أخذ عثمان جاد الله وعبد الله محمد احمد ومدثر عبد الرحيم بالتعاون مع الصحيفة وما لبثوا أن أصبحوا أسرة تحرير وأصدروا بضعة عشر عدداً <sup>(٢)</sup> . ويقول مكى عن البدايات : " ولم يكن للحركة صلات سياسية ، غير أنها أحسنت إستغلال نادى أم درمان الثقافى فى تنشيط الحركة الثقافية والفكرية . " <sup>(٣)</sup> كما ظهرت للاخوان نشاطات إقتصادية صغيرة كإنشاء محمد خوجلى صالحين ومحمد احمد البشير لمخبز الأخوان بالخرطوم بحرى حيث الأمانة والصدق والجودة فى العمل <sup>(٤)</sup> ومن أهم أشكال الإختراق وإستغلال المنابر والتجمعات السياسية تكوين الجبهة الإسلامية للدستور ٥٥-١٩٥٨ وحضر الاجتماعيين

(١) المصدر السابق، ص ٣٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١.

(٤) نفس المصدر، ص ٤٢.

التأسيسيين مندوبون من الهيئات الآتية : إتحادات الختمية ، هيئات الانتصار، الإخوان المسلمون ، انصار السنة، خريجو المعهد العلمى ، صوت الإسلام ، جماعة القرض الحسن ، الجمعية الخيرية الإسلامية بالخرطوم ، جماعة المحافظة على القرآن بأم درمان ، مؤتمر الهيئات الإسلامية ، جماعة التبشير الإسلامى والإصلاح ، جماعة المحافظة على القرآن بشمبات ، النادى الإسلامى الثقافى بالخرطوم بحرى ، جماعة اللواء الأبيض ، النادى الثقافى بأم درمان، جماعة السيرة المحمدية . ويعلق مؤرخ الحركة : " ومن الواضح أن معظم هذه المسميات عبارة عن كيانات إخوانية ، وقد انتخب عمر بخيت العوض ( أخ مسلم ) سكرتيرا عاما. " (١)

أما الجيش فقد ركز عليه الإسلامويون مبكرا وتم تجنيد عدد من الضباط مثلوا " جيل الطلائع العسكرية الإخوانى " وهم : بشير محمد على ، وعبد الله الطاهر وعبد الرحمن فرح وعبد الرحمن سوار الذهب . وتطور العمل داخل الجيش : " ويبدو أن أبا المكارم عبد الحى ، حينما جاء إلى السودان فى ١٩٥٥ كان منفعلا بتجربة الإخوان المصريين مع الجيش ، فأوصى بالتركيز عليه ونقل تجربة النظام الخاص فى مصر، مما أدى إلى أن يقبل بعض شباب الإخوان على الكلية الحربية : محمود عبد الله برات وحسين خرطوم دار فور. " (٢) ويظهر جليا أن الوسيلة غير مبدئية فى العمل السياسى الإخوانى ، فقد عرض الرشيد الطاهر المراقب العام للإخوان المسلمين فكرة إقامة ميليشيا - جيش وطنى - تحت ستار تأييد نظام عبود " (٣) ولم تنجح

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) نفس المصدر، ص ٥٩

(٣) نفس المصدر، ص ٥٩



الفكرة فاستمر في محاولته الفردية مستغلا وضعيته السياسية فاتصل ببشير محمد على الذى أسس أول أسرة إخوانية داخل الجيش فى مطلع الخمسينات واتصل بمحمد يوسف المحامى وعضو التنظيم فى الأبيض لضمان تأييد القيادة الوسطى . ولكن إنقلاب التاسع من نوفمبر ١٩٥٩ لم ينجح وتنصل عنه " الإخوان المسلمون " رغم أنهم أقاموا صلاة الغائب على أرواح الضباط الذين تم اعدامهم وتظاهروا أثناء الدفن . ومن ناحية أخرى نجد فى كتابات الإسلامويين مايوحى بالتعاطف : " عمت الشعب السودانى مظاهر الحزن على اعدام الضباط ، حيث أنها المرة الأولى بعد المهدية ، التى يلجأ فيها حكم وطنى لتنفيذ أحكام الاعدام على سودانيين لأسباب سياسية ! " ويضيف الكاتب أن صدمة الإخوان كانت أشد : " إذ أصيبوا فى مسؤولهم - كما أنهم أصيبوا منه إذ تجاوزهم فى موضوع الإنقلاب ، دون إعتبار لرأيهم مع إستخدام كوادر إخوانية . فقدوا كل نواة تنظيمهم فى الجيش. " (١) وحسب رواية الرشيد الطاهر فإن سرية الموضوع وخطورته لا تسمح بالتشاور ، ويضيف أن أسباب إستقالته ترجع للجو الذى حدث فى التنظيم بعد فشل الإنقلاب ، ويتساءل : " ماذا كانت ستكون النتيجة لو نجح الإنقلاب " (٢) ونضيف كما حدث فى محاولتهم الراهنة مع البشير !

تيقنت الحركة الإسلامية السودانية من إستحالة أن تعتمد على قواها الذاتية لذلك تفتنت فى اساليب الإختراق والتسلل وإستغلال وسائل الابتزاز باسم الإسلام وتطويع إسلامية الكثيرين لخدمة أهدافها ، وتشكيل

(١) المصدر السابق، ص ٦٠

(٢) هامش نفس الصفحة.

مجموعات الضغط الفعالة . أضيف لذلك شبكة علاقات خارجية محكمة ومنتشرة ثم فى السبعينات استفادت من أوضاع إقتصادية مواتية عقب الفورة النفطية . كل هذه النجاحات كرست الضعف الفكرى بل أعتبرت بديلا عن أى تجويد فى مجال الفكر والمعرفة الإسلامية طالما أن الحركة تحقق النجاحات السياسية والتنظيمية خاصة حين استولت على السلطة رغم أنها أقلية لا تتجاوز ٥٪ من الشعب السودانى .

### ب - مرحلة التطور والانتشار

قطع إنقلاب الجنرال ابراهيم عبود فى ١٧ نوفمبر ١٩٥٨ الطريق أمام تطور التجربة الديمقراطية دون أن تتمكن القوى السياسية والمجتمع المدنى فى السودان من ممارسة قيم الديمقراطية بطريقة صحيحة وحقيقية بعيدا عن الشكليات والمناورات التى صاحبت التجربة الناشئة قبل أن تقوى . وكان من المتوقع أن تنشط حركة الإسلام السياسى التى حققت صعودا فى ظروف الديمقراطية الأولى ضد هذا الانقلاب . يقول أحد الإسلامويين عن أثر الجبهة الإسلامية للدستور قبل الانقلاب ، إذ أنها " خلقت رأى عام شعبى كاسح مؤيد للفكرة ، والزمتم رجال السياسة وقادة الأحزاب بالفكرة . حتى اضطرت القيادة السياسية لرفع شعار الدستور الإسلامى والدعوة له لكسب التأييد (...) كما لفتت قوة دعوة الدستور الإسلامى ، العالم الخارجى بريطانيا وأمريكا وكذلك النظام المصرى إلى خطورة تنظيم الإخوان بما سهل أمر الانقلاب العسكرى . " (١)

---

(١) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص ٥١ .

رغم هذه الادعاءات ومع الزخم التعبوى الحقيقى والمزعوم لم تحرك الحركة الإسلامية ساكنا ولم تقاوم النظام العسكرى ولم تصدر حتى بياناً يعارض إغتيال الديمقراطية ، بل أسمت تلك الفترة - حسب الترابى - " عهد الكمون الأول " مع أن العسكر لم يعلنوا الالتزام بالدستور الإسلامى أو يعدو بتطبيق الشريعة الإسلامية. وكشف هذا الموقف عن قصور معرفة الحركة لإدارة الصراع السياسى ، وعن موقف غامض ومتردد تجاه مسألة الديمقراطية كقضية مركزية فى أي عمل سياسى جماهيرى . ولا يتضمن تقييم زعيم الحركة الإسلامية لإنقلاب عبود أى إشارة للديمقراطية أو إدانة للدكتاتورية العسكرية التى حلت الأحزاب والنقابات وعطلت الدستور ومنعت الصحف . يتحدث عنها بلطف بالغ ، لأن السلطة التى وليت البلاد " فساتها سياسة محافظة معتدلة ، فلم يفرطوا فى القهر السياسى ولم يعنوا بالقضية السياسية، بل ركزوا على الإدارة والتعمير بغير إدعاء مذهبى أو ثورى ."<sup>(١)</sup> من غير المعقول أن نجد مجموعة تمسك بالحكم ونتيجة انقلاب عسكرى ولا تعنى بالقضية السياسية ، وكونها لم تعلن إسلاميتها أو اشتراكيتها لا يعنى أنها غير سياسية . كما أن أى إدارة أو تعمير لا بد له من مضمون طبقى وسياسى .

من المفروض أن يكون نظام عبود العسكرى قد أضر بالحركة الإسلامية لأنها منعت العمل الحزبى وبالتالي أوقفت حملة الإسلامويين الناجحة ، حسب قولهم ، للدستور الإسلامى ، ولكن الحركة خشيت الصدام مع العسكر وفى ذاكرتها التجربة الناصرية مع الأخوان وتوهمت أن التاريخ سيعيد نفسه معها. يقول الترابى : " وهى فترة كمون ، لأن الحركة واجهت لأول مرة ما

---

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص ٢٧ .

توهمته خطر محنة وإبتلاء. والحقيقة أن الحركة فزعت إلى حذر بالغ دون أن تلاقى ابتلاء، وذلك من فرط اعتبارها بما حدث في مصر. فإنفعلت إنفعالا شديدا بالخوف وكمنت كمونا حادا لأول عهد حتى كادت تجمد نفسها.<sup>(١)</sup> ولكنه يضيف : " ولكن ظلت الحركة الطلابية - شذوذا من هذا الانزواء - تجاهر وتعمل وتجاهد النظام ، وكانت هذه مرحلة بركة ونمو للحركة الطلابية حتى أصبحت من كبريات الاتجاهات الطلابية . " فقد أنصب القمع على الشيوعيين واليساريين . كذلك إستغلت الحركة العمل الثقافي والديني بالذات لتوصيل أفكارها ولتدريب كوادرها على الإحتكاك بال جماهير من خلال تلك المنابر. عاملت الحكومة العسكرية الحركة كجمعية دينية وليس كحزب سياسى ، واستمرت صحيفة ( الإخوان المسلمون) فى الصدور ثم أعقبتها ( البلاغ) . ولكن كما يقول مكى : " مالبث التجارب أن أثبتت إستحالة تعاون الإخوان مع الانقلابيين " . ويبدو أن " الإخوان كان على صلة أو على علم بالإنقلاب فقد صدرت صحيفة الإخوان فى نفس يوم ١٧/١١/١٩٥٨ تحت عنوان : " على حافة الهوية" ويرى الرشيد الطاهر أن الانقلاب كان شبه مكشوف .<sup>(٢)</sup> ومن الملاحظ أن الحركة لم تكن تقانع فى الرستيلاء على السلطة بالقوة والدليل على ذلك محاولة المراقب العام للأخوان المسلمين فى نوفمبر ١٩٥٩ .

ينسب " الإخوان المسلمون " إلى أنفسهم فضل الاعداد لثورة ٢١ اكتوبر ١٩٦٤ رغم موقفهم من الديمقراطية أصلا، وحسب تفسيرهم للتاريخ من

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، هامش ص ٥٨.



خلال البطولات الفردية والصدف يحللون ثورة أكتوبر وكأنها نتيجة أحداث الجامعة فقط وليس نضالا متواصلا تراكم من خلال العمل الجبهوى والشعبى والنقابى حتى وصل إلى السبب المباشر وهو أحداث ندوة الأربعاء ٢١ أكتوبر وإغتيال القرشى وإعلان الاضراب السياسى . سيطرة جبهة الهيئات واليساريين على سلطة أكتوبر تحدد القوى التى اطاحت بالحكم العسكرى حقيقة . ويقول الترابى عن دور الإسلامويين : " ولئن ظلت الجماعة على صلة بالجبهة المعارضة للنظام، فقد كان اسهامها ضعيف لأول الأمر، حتى إذا قويت شوكتها وإعتزل الشيوعيون المعارضة، إنبرت الحركة فى أواخر عهد النظام تتخذ مبادرات فى التحريض بالمنشورات والندوات وتشجع طلابها على قيادة الثورة على النظام ."<sup>(١)</sup> وقد كان هاجس " الاخوان " الأول هو " الشيوعيون " وليس إنعدام الديمقراطية لذلك عارضوا النظام مؤخرا حين توجسوا تحالفهم مع العسكر بعد مشاركتهم فى المجلس المركزى وزيارة برجينييف .<sup>(٢)</sup> وهذا تبرير يعيد صياغة التاريخ بطريقة تخدم الصورة التى يراد تثبيتها بين المؤيدين .

رغم موقف الإسلامويين غير المبدئى والمقتنع بالديمقراطية إلا أنهم يكونون بإستمرار أكثر المستفيدين من الديمقراطية . وبعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ فقد إستغل الإسلامويون التحولات السياسية الجديدة بالذات ازدهار الحركات النقابية والطلابية وإنتشار أشكال جديدة لمجتمع مدنى ممكن مثل الإتحادات والمنظمات والهيئات الكثيرة التى تم تكوينها لأغراض عديدة

(١) حسن الترابى، مصدر سابق، ص ٢٨ .

(٢) حسن مكى ، مصدر سابق ٦٢ ، ٦٣ .

ومتنوعة . فى هذه الأجواء توصل " الإخوان المسلمون " إلى شكل التنظيم الإسلامى المناسب للمرحلة فكان تأسيس "جبهة الميثاق الإسلامى" وانتخاب حسن الترابى أميناً عاماً للجبهة فى إجتماع لم يشارك فيه كثير من رواد الحركة الإسلامية مثل بابر كرار والنصرى وعلى طالب الله وسليمان عبد الله سليمان . وقد بدأ التمهيد لهذا الاجتماع - الإنقلاب بعد ثورة أكتوبر مباشرة ، فقد صدر ( حسب قرار للمكتب ) فى نوفمبر ١٩٦٤ بياناً باسم حسن الترابى بصفته الأمين العام للجماعة. يكتب مؤرخ الحركة - مكى - عن هذا التطور الحزبى :-

" وكان صدور هذا القرار يعنى تغييراً دستوريا ليس من حق المكتب، بمعنى أن فيه تجاوزات لقرارات المؤتمر الخامس الخاص بالقيادة الجماعية - بل من حق الهيئة التأسيسية ، ولهذا رأى المكتب أن يبقى قراره هذا فى شكل توصية تقدم لإجتماع مجلس الشورى ، وانهقد إجتماع عام للمجلس ولم يحضر أكثر الإخوان الموجودين خارج العاصمة ولم تتوفر لذلك الأغلبية اللازمة لقرار التعديل الدستورى ولكن الإجتماع وافق على البيان الصادر. وفى يوم الخميس ٢٥ نوفمبر ١٩٦٤ ، وفى جلسة مكتملة للمجلس ، نوقش التعديل الدستورى الخاص بتوسيع وظائف المكتب بالتنفيذ وتحديد اختصاصاته وأقرت وظيفة الأمين العام . " (١)

أقر المجلس العمل فى كيان جمهورى لذلك كانت صيغة وشكل الجبهة الواسعة هى أفضل أداة لنشاط سياسى تختفى خلفه جماعة الإخوان المسلمين أو حركة الإسلام السياسى فى السودان ، لمواجهة الأحزاب التقليدية

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.

والجماعات الصوفية من جانب واليساريين والقوميين والشيوعيين من جانب آخر . وتعمل حركة الإسلام السياسى فى السودان من خلال ماتسميه الواجهات " وهذا ما يجعلها تتجنب دائما الوضوح الفكرى القاطع والبرامج التفصيلية المحددة والتحالفات المبدئية. يقول زعيم الحركة عن قيام جبهة الميثاق الإسلامى مؤكدا هذا التكتيك ، فهى : " مؤسسة على منهاج مكتوب وضعت الجماعة وجمعت حوله الجماعات الإسلامية والأفراد فى حركة سياسية موحدة . سوى أنها حفظت لنفسها إحباطا فى خاصة أمرها بالإستقلال عن الجبهة بل التحكم فيها (....) وقامت حركات نقابية وطنية وتنظيمات وواجهات لأغراض إسلامية شتى . أما جبهة الميثاق الإسلامى فعلى الحذر فى منهج تشكيلها ولعملها أصبحت واجهة العمل السياسى وحاملة الدعوة للدستور بل لكل معانى الإسلام . وأما المنظمات الأخرى فقد كانت وطنية الواجهة، نافست التحرك الشعبى الشيوعى ، وأتاحت للحركة منابر عمل غير مباشر حتى حيثما لم تكن لديها القوة لتجعلها إسلامية خالصة " (١).

يتضح من إستراتيجية العمل الإسلامى التى أعلنتها الجبهة ونشرت فى صحيفة " الميثاق الإسلامى " الناطقة باسمها ، أن ضعف الحركة الإسلامية السودانية الفكرى يزداد طرديا مع الانتشار الجماهيرى وهذا تطور طبيعى فى أى جبهة واسعة تسعى لارضاء قطاعات متنوعة وتقوم على المساومة والحد الأدنى فى الاتفاق . حصرت الحركة أهدافها المعلنة فى قضايا ضيقة وهامشية ليست فى مستوى ماتسميه الحل الحضارى الإسلامى على سبيل

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص ٢٩

المثال :-

١- تأمين الجبهة الداخلية بمحاربة الحزب الشيوعى ومؤامرات الاستعمار الغربى .

٢- تبنى القضايا المطلوبة العادلة ، وخلق تيارات موالية فى الجماعات الضاغطة ( النقابات ) والإتحادات والاتجاه نحو الجماهير عامة.

٣- مزيد من التوضيح لما يمكن أن تكسبه من قيادة مجتمع إسلامى وحكومة اسلامية .

٤- معارضة النظام الناصرى وكشفه إعلاميا والتعاطف مع أخوان مصر. (١)  
تتحمل الحركة الإسلامية السياسية فى السودان بالذات بعد إنتصار الجناح المحافظ والانتهازى بقيادة الترابى وإستبعاد العناصر المخلصة وذات الرؤية المتقدمة للإسلام ولقضايا الوطن ، . مسؤولية الأزمات السياسية التى لاحقت السودان منذ منتصف الستينات حتى الانهيار الأخير الذى دشنه انقلاب الجبهة القومية الإسلامية فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩ . فقد نجح الإسلامويون فى شغل الرأى العام السودانى والقوى السياسية بقضيتى الدستور الإسلامى ومحاربة الشيوعيين وقد تكون عملة واحدة ذات وجهين . فالدستور الإسلامى رغم كل الضجيج كان مجرد شعار سياسى إذ عجز الفكر الإسلاموى - الإخوانى عن تقديم مشروع متكامل للدستور الإسلامى عدا العموميات التى تضمنها أحد مطبوعات الجبهة ، وكتيب لاسلامى مستقل. (٢) والدليل على هذا العجز النظرى والفكرى ما حدث بتطبيق قوانين

(١) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص ٦٨-٦٩ .

(٢) الجبهة الاسلامية تقدم مشروع دستور الجمهورية الاسلامية السودانية ١٢ ربيع الأول سنة ١٣٧٦ . وأحمد صفى الدين عوض: معالم الدستور الإسلامى.



سبتمبر ١٩٨٣ ثم التراجع عنها واستدعاء علماء لتقويمها والحديث عن قوانين بديلة ، والدليل العملى مانراه الآن من تخطيط وفوضى وإنعدام رؤية حين تسلموا السلطة كاملة غير منقوصة . فقضية الدستور الإسلامى أضاعت على الشعب السودانى أخرج السنوات هدرأ دون أن يؤسس البرلمان والأحزاب موقفا قوميا موحدًا تجاه مستقبل السودان .

أما بالنسبة للحزب الشيوعى السودانى فقد نجحت فى تأليب الأحزاب الكبيرة عليه حتى تم حله وإبعاد نوابه عن البرلمان السودانى فى ديسمبر ١٩٦٥ . فقد إستغلت الشعور الدينى لدى جماهير الأحزاب التقليدية وهيجت العواطف من خلال مسرحية طالب معهد المعلمين السخيفة . فقد كانت الندوة التى إستفزت فيها سعاد الفاتح الشيوعيين أن يعلن أحدهم إلهاده يوم ١٩٦٥/١١/٨ وفسر تعقيب الطالب شوقى محمد على بأنه إساءة للإسلام وبيت النبى . ولم ينفعل السلاميون مباشرة وفى اللحظة كرد فعل لأن الشعور الدينى لا ينتظر حتى اليوم التالى ليعبر عن نفسه . ولكنها خطة سياسية مدبرة بإحكام.<sup>(١)</sup> وجرت " جبهة الميثاق " الأحزاب إلى هذا الصراع والذى بينت نتائجه هشاشة التعددية وعدم التسامح فى فكر وممارسة الحركة السياسية الإسلاموية والأحزاب التقليدية ، وهذا مقتل الديمقراطية فى السودان . فالديمقراطية هى أن تقبل وتحمل وتتسامح مع

---

(١) حضر على عبد الله يعقوب فى اليوم التالى ووجد الطلاب فى حالة توتر قال: «إن شاء الله الكلام ده يحل الحزب الشيوعى» أوصاهم بتصعيد الموقف . وحينما خرجت المظاهرات وعلم الناس بالخبر، بكى بعض المواطنين فى المساجد والشوارع» (مكى مصدر سابق، ص ٨٣ الهامش ٢)

المختلف والمعارض ، إحترام الإختلاف والتعايش مع الآخر حتى لو كان ملحدا والإحتكام دائما إلى الصراع الفكرى والعقلى وليس الأمنى والقانونى . فالحركة الشيوعية السودانية ظلت سياسية أكثر منها فلسفية وفكرية لذلك لم تحاول المساس بالعقيدة أبدا . فقد كانت شيوعية أكثر منها ماركسية وبالتالي إهتمت بممارسة العمل السياسى وسط العمال والمثقفين من خلال طروحات سياسية وتنظيمية تستلهم النموذج السوفيتى فى تغيير المجتمع أو فى تحقيق الثورة الإشتراكية . وفى الستينات ركزت على قيام الثورة الوطنية الديمقراطية وإنتهاج طريق التطور اللا رأسمالى . وهذا يفسر تأييد الحركة الشيوعية السودانية لانقلاب ضباط مايو ١٩٦٩ فى البداية باعتبارهم " ديمقراطيين ثوريين " والانقسام فى الحزب الشيوعى السودانى عام ١٩٧٠ دليل على قوة هذا التيار داخل الحركة . بإختصار لم تكن هناك قضية عقدية أو فلسفية بين الاتحاد والايمان بل معركة سياسية بين اليمين واليسار . وكان للاسلامويين فضل إكتشاف سلاح الدين الفتاك فى هذه المعركة ، ويعتبر الإنتصار هذا من أهم معالم تطور الحركة ، يقول الترايبى عن انجازات تلك الفترة التى يسميها عهد الخروج العام (٦٤ - ١٩٦٩ ) : " وكان من أبرز الكسب السياسى الثورة الشعبية التى عبأتها الحركة لحل الحزب الشيوعى عام ١٩٦٦ وفضلا عما أثمرته تلك الحملة من تجربة الإتصال السياسى وتعبئة الشعور الدينى ، فقد عبرت بالحركة إلى مرحلة تتجاوز الحزب الشيوعى . فحتى ذلك العهد كان هاجس الحركة الأول والأساس منافسة الشيوعيين . ومنذئذ تخلصت الحركة من أن تحتكرها عقدة منافسة الشيوعيين بما ألحقت بهم من هزيمة وعزلة دينية بالغة ، وخلفت الحركة

الشيوعيين ورائها، وأصبحوا مشغولين هم بالحركة ، ولم تعد هي المشغولة بهم ، بل أصبح همها هو تطوير علاقتها مع الأحزاب الوطنية أو منافستها على الشعب " (١).

كان إنقلاب مايو ١٩٦٩ نتيجة طبيعية لحرب الاستنزاف السياسى والفكرى التى عبأت لها الحركة كل الطاقات - سلبا أم إيجابا - فقد تبلور معسكران : مؤيد ومعارض ، وهذا الإستقطاب يضع البلاد فى حالة أزمة سياسية خاصة لو كانت آليات العمل السياسى متخلقة لأنها تصعد العداوات أو تلجأ إلى ما يسمى بلغة الأسلامويين - المكابدة السياسية - ويرى البعض فى السلامويين أن حركة مايو ١٩٦٩ جاءت " كرد فعل للصراع السياسى الحزبى المحموم الذى أغرته به الحرية المطلقة. وأثار الاستقطاب بين القوى الإسلامية والشيوعية والجنوبية والقومية مما أدى إلى فشل الحكم وضعفه واتساع الفراغ السياسى . وتبع ذلك صراع ضار بين القوى الوطنية داخل النظام والتى أفزعها الشقاق الوطنى وسوء الحكم ، والعناصر اليسارية التى أفزعها التوجه الإسلامى ومضى هذا الصراع لنهايته بمحاولة الشيوعيين الإستئثار بالسلطة خالصة لأنفسهم. " (٢)

عكس القول الشائع عن أثر إنقلاب مايو السلبى على الحركة الإسلامية، فقد انقذ الحركة من الإنقسام ، لأنها كانت مطالبة بضرورة حسم قضايا تنظيمية وسياسية تعقدت مع تتالى المستجدات والظروف المتغيرة .

---

(١) حسن الترابى، مصدر سابق، ص ٢٩-٣٠

(٢) حديث الترابى فى المؤتمر العالمى (سبتمبر ١٩٨٣) عن : منصور خالد: الفجر الكاذب فميرى وتحديف الشريعة ، دار الهلال ( ب . ت ) ٢٤٤.

كما أن الديمقراطية تفتح الحركة الإسلامية على تحديات وتجعلها تتماشى مع أفكار وتيارات عديدة . لذلك تنمو الحركة فى أزمنة الدكتاتورية لأن المحيط الفكرى والسياسى الذى يحتويها يكون مغلقا وشموليا لايسمح بالتساؤل والاختلاف . يصف زعيم الحركة الوضع داخل التنظيم قبل إنقلاب مايو : " فى أخريات هذا العهد استفحلت الثنائية فى الحركة الإسلامية بين التنظيم الأم الداخلى وبعض جبهاته الخارجية، لاسيما بين مافى الإخوان ومافى الجبهة من معانى تربية وسياسة متقابلة أو من قيادات مشهورة وأخرى مغمورة وأدت هذه الثنائية إلى خلاقات حادة إتخذت صورا تنظيمية وشخصية هزت كيان الجماعة هذا شديدا، وإنتهت بها إلى شىء من الجمود فى الحركة العامة فى أواخر العهد " . ويضيف : " ... وأثارت قضية التوازن بين التركيز التربوى لقاعدة الجماعة وكيفها ، والإنتشار الدعوى والسياسى لصفها وولاتها وكمها، وأثارت قضية الإجتهد الذاتى للحركة وعلاقاتها بالحركة الإسلامية العالمية." (١)

هذا الصراع بين التربوى - المجتمعى / الفكرى والسياسى - الحركى يتكرر كثيرا داخل الحركة ويبدو مفارقة وتناقض فاضح داخل تنظيم يتحدث كثيرا عن الفكر الأصيل وخلق الإنسان المسلم المثالى وعن المنهجية والعلمية وتجاوز كل الأيديولوجيات البشرية . حسب وصف زعيم الحركة هناك صراع بين الكم مقابل کیف ، والتركيز على التربوى أو الانتشار الدعوى ، وبين القاعدة والصف أى الحزب / النواة والجبهة الواسعة . جاءت الأحداث لصالح حسم الصراع بإنتصار التيار السياسى - الحركى على

---

(١) حسن الترابى، مصدر سابق، ص ٣٠.



حساب الفكرى والتربوى نهائيا، مما يفسر كل الممارسات الميكافيلية والانتهازية التى صارت تدفع الحركة الإسلامية السياسية فى السودان سواء على المستوى السياسى : تحالفات مثلا أو المستوى الاقتصادى : فقهاء البورجوازية الطفيلية أو المستوى الحياتى العادى : الميول العدوانية . فقد تكاملت شخصية للإسلاموى ولتنظيمه نتيجة حسم ذلك الصراع . وفى إجابة عن سؤال حول أسباب زيارة وفد الجبهة القومية للصين رد الترابى : "نحن لسنا حركة فكرية نحن حركة سياسية قد تشارك فى السلطة ولا بد أن نؤسس علاقات مع كل العالم ولذلك خرجنا للعالم ونحن نميز بالطبع بين العقيدة الشيوعية التى نرفضها ونحاربها ، وبين دولة قائمة ولنا معها مصالح سالبة وموجبة وفيها مسلمون.<sup>(١)</sup> لذلك من الخطأ أن نلصق بالجبهة القومية تهمة حزب عقائدى أو حركة إسلامية فكرية ، رغم أنها فى خطابها للمتعلمين تحاول إستغلال هذه الصفة لتتميز عن الأحزاب التقليدية وترضى إدعاء المتعلمين بقشور الثقافة والفكر وعدم الرجعية.

## ج- مرحلة التمكن والانقضاء على السلطة

( ٦٩ - ١٩٨٩ )

جاء إنقلاب مايو مثل كل الإنقلابات العسكرية كمحاولة فوقية وأبوية لحل المشكلات الإقتصادية والسياسية بضربة واحدة حاسمة تتجاوز " الفوضى " التى هى الديمقراطية والحوار . والبيان الأول لأى إنقلاب واحد سواء فى أمريكا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا ، يورد أحد الباحثين : "

---

(١) حوارات عرفان نظام الدين ، مصدر سابق، ص ٤١٤

فالبیان ، بعد أن يرسم صورة قائمة للأزمة التي مرت بها البلاد . يقول :  
ونتيجة لذلك من المسلك الطبيعي أن ينهض جيش البلاد ورجال الأمن  
لايقاف هذه الفوضى ووضع حد نهائى لها.<sup>(١)</sup> وهكذا يعتبر الانقلاب  
المسلك الطبيعي فى التطور السياسى فى العالم الثالث حسب تصور  
العسكريين وكثير من السياسيين العاجزين عن ممارسة الديمقراطية بطول نفس  
وصدق واقتناع ، فالديمقراطية ليست غابة فى ذاتها ولكنها وسيلة للإنتشار  
ثم الانتفاض على الديمقراطية. . لذلك أدخلت القوى السياسية السودانية  
الجيش فى لعبة السياسة لخدمة أغراضها رغم إدعاء قومية الجيش الذى  
يصعب أن يكون مجرد فتيين محايدین تماما . كما أن الجيش أصبح مع  
تراكم الامتيازات والهالة السيادية والزهو الإجتماعى يمثل إمكانية لعقبة فى  
سبيل التنمية - إقتصاديا وسياسيا - لو لم يحدد دوره كمؤسسة ذات  
وظائف معينة ومركز واضح فى الهرمية الإجتماعية وتقسيم العمل . لذلك  
لم يكن انقلاب مايو صناعة شيوعية بل تدخل بتعالى على كل الأخلاقيات  
ويتضح ذلك فى التركيبية المتناقضة لمجلس الثورة وللمجلس الوزراء رغم غلبة  
" اليساريين " - وهذه كلمة واسعة وغير علمية - ورغم الشعارات المرفوعة  
. حاولت القوى التقليدية وبالأخص الإسلامويين ، خلق صورة للمعدو تمكنهم  
من حشد الجماهير ضده ، ولتقرأ وصف الترابى للانقلاب : " ... ونظام مايو  
الذى أجهض الديمقراطية وأجهد القوى الوطنية والحركة الإسلامية خاصة

---

(١) اليعازر يعيرى : ضباط الجيش فى السياسة والمجتمع العربى. ترجمة بدر الرفاعى  
القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٠ ص ٧. البيان النموذج هو لابراهيم عبود فى صباح ١٧  
نوفمبر ١٩٥٨ حين استولى على السلطة.

وجاء يدفعه أهل الولاء الشيوعى والعصبة العربية ليتمكن الاشتراكية وليستأصل شأفة الإسلام فى مظاهره الجديدة - الدعوة والحركة والتوجيه التربوى والسياسى " (١) رغم عدم وجود أى إشتراكية ولم يجرؤ أى شخص على التعرض للإسلام فقد أقامت القوى المحافظة دعايتها على هذا الموقف المتوهم . ويظهر التلاعب بالدين حين يقول النميرى عن انقلابه : " وهبت الثورة فى ٢٥ مايو ١٩٦٩ فبدأت الدولة الإسلامية الجديدة انحيازاً للتاريخ ورضاء بحكم الله وارتضاء بحكمته " (٢) وفى موقع آخر : " إن الإلتزام بالنهج الإسلامى وإن تحددت معالمه مع بدايات الولاية الثالثة ، إلا أنه فى حقيقته عطاء ثورة تدرجت وما تمهلت منذ تفجيرها فى الوصول إليه كهدف وغاية (....) لقد كانت الثورة إلى الدين أقرب ، يوم حققت الوحدة الوطنية، يوم أطاحت بالطائفية (...) يوم صارت الإلحاد فصرعته، وناطحت الإغتراب الفكرى بالاصالة. " (٣)

صادمت الحركة الإسلامية السودانية ممثلة فى جبهة الميثاق ، نظام مايو من خلال حزب الأمة بالذات المواجهة الدموية فى أحداث ودنوباوى والجزيرة أباً. فقد حاولت استغلال العاطفة الجهادية عند الأنصار من خلال إستثارة العاطفة الدينية الجياشة خاصة إذ كان الموضوع الخطر على الإسلام . ويكتب أحد مؤرخى الحركة بوعى بين عن هذا الجانب : " ومهما يكن فعلى أكتاف جماهير الأنصار تم الحجاز إستقلال السودان كما أن شوكة جماهيرهم حلت

---

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص ٣١.

(٢) منصور خالد، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٣) جعفر محمد النميرى . النهج الإسلامى كيف؟ القاهرة، المكتب المصرى الحديث ( ب

ت ) ص ٤٥٤.

حكومة سر الختم الخليفة الأولى التى تكاثرت فيها اليساريون لتحل محلها حكومة أكثر تمثيلا لسودان الحزبين التقليديين . وأسهمت جماهير الانتصار فى حل الحزب الشيوعى فى ديسمبر ١٩٦٥ ، وأخيرا تراصت صفوفها فى مجابهة داعى العلمانية الاشتراكية فى أحداث أبا . ١٩٧٠ .<sup>(١)</sup> وفى كل هذه الأحداث قام " الإخوان المسلمون " . بمهمة تهيج جماهير الأنصار وإحتواء قياداتها سواء التحالفات السياسية مثل مؤتمر القوى الجديدة والذي ضم حزب الأمة جناح الصادق المهدي وحزب سائو رغم انفصاليته والتمردية حسب لغة الإسلاميين اليوم ، ويكتب مكى عن هذا التنسيق " .. ان الإسلاميين رأوا فى الصادق خير نصير مرحلى ، كما كان من استراتيجيتهم: تسخير الصادق فى ضرب الطائفية والعشائرية والشيوعية ، كان التنسيق وليد استراتيجية دفاعية ، إذ كانت الأحزاب الكبيرة تحاول تحطيم الجبهة كحزب ناشئ ، إذ الإتحاديون نظروا لها من خلال أنها تتوسع على حسابهم ووسط جماهيرهم والأنصار لم يفرقوا بينها وبين حركة اليسار ونظروا إليها بشك عميق ."<sup>(٢)</sup>

مع أن الحركة تتحدث عن المقاومة والبطولات إلا أنها تستفيد حقيقة من فترات الحكم الدكتاتورى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . فالترابى يصف المرحلة أى انقلاب ٦٩ حتى المصالحة ١٩٧٧ بمفهومين متناقضين : " عهد المجاهدة والنمو " ويقول : " فى هذه المرحلة وفى الفترات أيضا فرغت الحركة لنفسها ونظامها . كما فرغت لها فى عهد عبود ."<sup>(٣)</sup> إذ بدأت -

(١) حسن مكى : الحركة الإسلامية.. مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) حسن مكى : حركة الإخوان المسلمين... مصدر سابق، ص ٨٨.

(٣) حسن الترابى ، مصدر سابق، ص ٣٠.

كما تقول - ثورة تنظيمية من حيث تقسيم العمل وترتيب الادارات ووضع اللوائح واتخاذ نظم المحاسبة والتقارير السنوية. والأهم من ذلك أن كوادرها وجدت الفرصة للاطلاع على التراث الإسلامى ! وأن يتأملوا فى فقه الدين والحركة ، " وبدأت حركة للتأصيل الفكرى - بمعنى رد العمل الحركى إلى أصول الاعتقاد والأحكام الدينية وتقويمه فى ضوء معانيها . "(١) هذا يعنى ببساطة أن الحركة كانت طوال ربع قرن بدون أصول فى الدين والفقه تحكم عملها ونشاطها ويعترف الترابى دون مواربة بهذا القصور الذى لا أرى إنه طارىء فى تكوين ظاهرة الإسلاموية التى لا يشغلها الفكر كثيرا، يكتب : " فكانت هذه المرحلة التأصيلية بداية للأصالة فى كسب الحركة الفكرى الذى ظلت فيه من قبل عالة على مايرد إليها من التجارب الإسلاموية الأخرى ، ماعدا شيئا قليلا من العطاء الأصيل فى مسألة الدستور الإسلامى . "(٢)

عبرت الحركة الإسلاموية السياسية السودانية بوضوح عن تفرد الخط الداعى للوصول إلى السلطة سواء عن طريق التحالف أو الائتلاف أو النصح والاستشارة أو الإستفراد والهيمنة كلية . وهذا التوجه نشط فى ذهنها ومسلكها بعد تصفية الشيوعيين على يد النميرى بعد انقلاب ١٩ يوليو ١٩٧١. العمل على الوصول إلى السلطة هدف سياسى مشروع لأى حزب أو حركة سياسية ، ولكن الفرق هو أن الإسلامويين

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق ٢-٣٣ مع ملاحظة مشاركة السيد ظفر الله الانصارى (باكستانى) فى وضع مقترح الدستور الإسلامى مع الحركة كما تأثرت بأفكار المودودى كتاب : (تدوين الدستور الإسلامى).



مقتنعون تماما بأنهم يعملون من أجل تحقيق غايات نبيلة ومقدسة وهى إقامة شرع الله على الأرض ، لذلك فكل الوسائل مباحة ومبررة. ويستعرض دستور جماعة الاخوان المسلمين أهم وسائل تحقيق هذه الغاية، وتستوقفنا المادة (٤٦) الفصل الثالث التى تدعو إلى : " الاشتراك فى مؤسسات الحكم التنفيذية والتشريعية إيماناً بأن الله يزج بالسلطان مالا يزج بالقرآن والدخول فى جبهات سياسية جامعة لخدمة هدف محدد موقت مع احتفاظ الجماعة بتميزها واستقلالها وحقتها فى النقد والتوجيه " فالتفضيل بين قوة القرآن أو السلطان يرجع الأخير . وهذا الاختيار الذى يحدد السلطان كوسيلة لنشر أو فرض المبادئ يفسر علاقة الاسلاميين بالسلطة منذ منتصف السبعينات حتى اليوم . كما يفسر الضمور الفكرى المزمع فى الحركة والذى لا تنكره الحركة، يكتب أحد الباحثين القياديين فى التنظيم : " لم يواكب تطور الحركة السياسى ، تطور فكرى وأدبى وفنى ، باستثناء الشعر - وما تزال الحركة قاصرة تماما فى الابداعيات الانسانية إذ المسيرة المطلوبة فى حركة إسلامية مسيرة حضارية . ولكن كان تسيير الحركة أبدا أسير العمل السياسى . " (١)

ضعف المرتكز الفكرى الدقيق والمحدد والعميق هو الذى أوصل الحركة الاسلاموية إلى التعاون مع النظام المايوى وتواطأت معه فى جريمة اغتيال الاستاذ محمود محمد طه بل هندست المبررات القانونية والدينية . فقد كان الاستاذ محمود يمثل تحديا حقيقيا لذلك النوع من الاسلاميين فى سلوكه وفكره ، قاد الاستاذ محمود تيارا إسلاميا مستنيرا وقدم اجتهادات وتفسيرات جريئة شكلت ما سمي " بالفكر الجمهورى " والجمهوريين هم

(١) حسن مكى ، مصدر سابق، ص ١١٨

انصاره الذين نشروا هذا الفكر رغم محدودية إمكانياتهم المادية. حوكم الاستاذ بتهمة الردة وهذا منعطف خطر فى الحياة السياسية السودانية أى تدين الصراع السياسى والفكرى أو نقله إلى مجال عقدى - دينى بعد أن يكون قد بدأ فى ميدان سياسى - اجتماعى . و كان سودان الستينات متسامحا ، فقد أعلن أحد المواطنين فى الصحف اعتناقه للبوذية وكان رد العلماء رائعا : بأن الاسلام لايزيد أو ينقص بك ! ولم يطالب أى شخص بمحاكمته أو اعدامه . والسبب هو أن الاسلاميين لم يستطيعوا ذلك الوقت نشر الهوس الدينى .

لم تشغل الحركة الاسلاموية نفسها بتأصيل الفكر الاسلامى بعد المصالحة عام ١٩٧٧ والتي منحتها حق العمل والنشاط العلنى ، ويصف زعيم الحركة هذه الفترة التى يسميها " عهد المصالحة والتطور " (٧٧-١٩٨٤) بقوله : " وكان هذا العهد هو عهد العمل الاقتصادى الاسلامى الذى ابتدر قبيل المصالحة ، ولكنه انفتح بعدها وأصبح كسبا مؤسسا من مكتسبات حركة الاسلام فى السودان - كسبا لتجربتها فى تطبيق الاسلام لقوتها فى سبيله " (١) ويربط الاسلاميون بين الاقتصاد والتحول الاسلامى للنميرى والمصالحة. فمن بشائر هذا التغيير لتبنى النهج الاسلامى - حسب تأريخهم - " حيث افتتح فى عام ١٩٧٧ بنك فيصل الاسلامى كركيزة من ركائز التحول الاسلامى " (٢) ويواصل الكاتب : " وفى السعودية اقترح نفر من الاسلاميين من بينهم الاستاذ / على عبد الله يعقوب على الأمير محمد الفيصل بذل مساعيه لتقريب الشقة بين الجبهة الوطنية والنظام خصوصا أن

---

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق ٣٣

(٢) حسن مكى ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٧٢

برنامج الولاية الثانية جعل هذا الأمر ممكنا . وكان الأمير محمد الفيصل حينها قد توطدت صلته بنظام نميري وشرع في تنفيذ عدد من المشاريع في السودان .<sup>(١)</sup> هذا الكسب الاقتصادي والاهتمام بالمال الذي ملأ على الاسلاميين أقطار نفوسهم وقلوبهم هو سبب مايعانى منه الشعب السودانى الآن وما ستعانى منه الأجيال القادمة فقد تمت عمليات نهب "مقدس" وهائل لمقدرات البلاد المالية . يقول جعفر النميرى عن هذه الفترة : " هناك ثلاث شخصيات كانت من الأسباب الرئيسية لانحيار السودان اقتصاديا وهم د. محمد سعيد النجار ومحمد الفيصل ومن يدعى صاحب مصانع الدلة . وهم السبب الرئيسى لانحيار السودان اقتصاديا . لأنهم لم يتحدثوا ولم يعملوا للحقيقة، د. النجار كان ينظر ويفكر لهم فى البنوك الاسلامية . وهما كانا ينفذان يأخذان أموال السودان بأسلوب عجيب للغاية ، فالسودان حديث العهد بالملايين لقلة الخبرة ولهذا استطاعت البنوك هذه أن تخرج بأموال السودان للخارج"<sup>(٢)</sup> ولكن الترايبى يرى أن التجديد الاسلامى والعمل الاسلامى لن ينجح الا من خلال تحقيق هذه الغاية والتي هى - فى نظره محور كل الصراع : " ففى مرحلة الدعوة الأولى فى قرننا كانت أصول الدين الأساسية ذاتها غير مقبولة، كان المتسلطون على المجتمع ينكرون أن يسود الاسلام على الملوك والبنوك"<sup>(٣)</sup> سجع الكهان هذا ليس مجرد تلاعب باللغة والحروف بل إستراتيجية التمكن بالوصول إلى السلطة / الملوك والثروة /

(١) حسن مكى، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٢) محمود فوزى : نميرى والعودة لحم السودان . حوار فى المنفى. القاهرة، دار سفنكس ١٩٩١، ص ٧١

(٣) حسن الترايبى: تجديد الكفر الاسلامى : جدة، الدار السعودية، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، ١٩٨٧ ، ص ٩٧

البنوك .

قدمت الحركة الاسلامية السودانية كثيرا من المبررات وليس المسببات لقبولها المصالحة ثم المشاركة فى الحكم مع النميرى . وحين قررت المصالحة بحثت عن الكثير من العيوب لكى تقنع الناس بمنطق خروجها واختيار المصالحة ، ويورد أحد مؤرخى الحركة سبيين رئيسيين : " أولهما أزمة الثقة التى اعترت الاخوان قيادة وقاعدة بعد فشل محاولة يوليو . مما أدى إلى عقد مؤتمر شورى موسع فى الخارج والذي انتقد قيادة الاخوان فى الجبهة وافتقارها للحزم اللازم فى التعامل مع قيادات الجبهة ومحاولات قيادات الجبهة اضعاف الدور الاخوانى وجودا وتوجها ، كما تحدث بعض الاخوان عن خيانات كما طالبوا بضمان نصيبهم من مال تسيير الجبهة (....) أما الأمر الثانى ، فحسب اشارات التقارير الواردة للقيادة الاخوانية عن واقع العمل الاسلامى المتقلص فإن منطق الأشياء الداخلية فى التنظيم كان يستدعى اجراء هدنة مع النظام ، إذ تناقص عدد الاخوان وسط طلاب المدارس من ١٥ ٪ نسبة عام ١٩٦٩ إلى ٦ ٪ فى عام ١٩٧٧<sup>(١)</sup> ويورد حقيقة هامة عن علاقة الاخوان مع النميرى خاصة بعد تصفية الشيوعيين عام ١٩٧١ ، إذ يقول :. " كما أن الاخوان كتنظيم لم يمانعوا فى الحوار مع نظام نميرى ابتداء .. إنما كان النظام هو الممانع .. فحينما التقى الرئيس النميرى بالترابى فى كسلا بعد فشل حركة يوليو ١٩٧١ ، تلخصت مطالب الحركة بالسماح لها بحرية الدعوة للاسلام وتمسكت بذلك فى مقابلة الترابى بنميرى فى عام ١٩٧٢ بوساطة من د. خليل عثمان ."<sup>(١)</sup> كل ذلك يوضح موقف

---

(١) حسن مكى ، الحركة الاسلامية، مصدر سابق ص ٧٦

(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

الاسلامويين من الديمقراطية والدكتاتورية كنظم سياسية للحكم، فالديمقراطية ليست من أولويات الحركة الاسلاموية ، ثم كيف تكون الدعوة للاسلام فى ظل نظام دكتاتورى يوجه كل شىء فى الدولة والمجتمع ؟

يأبى الاسلامويون إلا الاساءة إلى حلفائهم وتقليل قيمتهم وتشويه صورتهم الوطنية ، فبعد المصالحة يكتبون عن الانصار : " صدم الاخوان بضعف معرفة بعض الانصار بأبجديات الاسلام وأميتهم الشديدة وجهل بعضهم حتى باللغة العربية مما أعاق تعليمهم وتحفيظهم لآيات من القرآن ( ... ) كما فجع الاخوان بانعدام البعد التاريخى للحدث الاسلامى فى ثقافتهم حيث لم يميز عدد منهم المدى الزمنى الفاصل بين الرسول (ص) والسيد محمد احمد المهدي . حيث ظنه البعض الخليفة الخامس ( ... ) كما ظهرت اشكالية ثقافة الاعتقاد بعقيدة المهدي واشكالية الايعاء إليه وتلقيه من الرسول (ص) مباشرة ( ... ) وأخذهم بالرؤية كمصدر للتشريع من أنماط الثقافة التى لم يسمع بها الاخوان أو يجدوها فى كتب الفقه والثقافة الاسلامية الأصولية " .<sup>(١)</sup> وللمفارقة استغل الاخوان " ثقافة الرؤية " سياسيا حين أوحوا للنميرى بالصلاح والطيران فى الهواء ومجالسة الملائكة، بعد أن أعلن قوانين سبتمبر . كما أن هؤلاء " الانصار " الموصوفين بالجهل هم الذين تحدث الاخوان عن جهادهم ضد الشيوعيين واليساريين فى السودان بعد اكتوبر وعند حل الحزب الشيوعى ، وتحالفوا معهم باستمرار - كما اسلفنا - آخرها مؤقر القوى الجديدة. كذلك يهاجمون بخبث قادة الجبهة الوطنية حين انتقد هؤلاء المصالحة حسب شروط النميرى ولم يندفعوا مثل الاخوان

---

(١) نفس المصدر ، ص ٨١



ويقول مؤرخهم مكى : " شهدت الأيام الأولى من المصالحة عددا من المواقف الاستعراضية من قبل السيد الصادق المهدي والشريف الهندي . أما الأول فقد أخذ يظهر تضجره مطالبا باحداث تغيير على المستوى السياسى مثل حل الاتحاد الاشتراكى والمستوى التنفيذى استحداث منصب رئيس الوزراء واقامة مؤتمر اقتصادى " (١) أما الهندي فقد حاول الاخوان تخويف القيادة الانصارية من طموحاته : " أما الشريف الهندي فقد سعى لتجريد السيد/ الصادق من شرعيته وتبعية الانتصار له . حتى يصبح الشريف الهندي سيدا للموقف وزعيما للمعارضة بلا منافس " (٢) وفى موقع آخر : " وخشى الاخوان أن يقع الانتصار فى أسر الشريف الهندي خصوصا وقد أصبحوا قوة عسكرية ضاربة وخشى الاخوان إن لم تجد هذه القوة الشخص المؤمن الذى يخاف الله فيهم ويستخدمهم فى سبيل نصره الاسلام واقامة الشريعة أن يتحولوا إلى قوة تدميرية هائلة " (٣) ويبدو أن الهندي كان يجد الانتصار كثيرا سواء صدقا أم بلاغة فقط بما أثار حفيظة الاخوان : " رفع الشريف الهندي رؤوس الانتصار وملأهم زهوا بما اصفاه عليهم من صفات الجمع بين الهجرة والنصرة وزادوا على الصحابة الكرام بانهم تركوا زوجاتهم مضيفين بعدا جديدا للهجرة والنصرة " (٤) وكالعادة هيا الاخوان المسرح جيدا لعودتهم وحاولوا الاستفادة دون تردد أو تحفظ من المصالحة بهدف محدد هو أن

(١) المصدر السابق ، ص ٧٦

(٢) نفس المصدر ، ص ٧٦

(٣) نفس المصدر ، ص ٨١

(٤) المصدر السابق

تقودهم إلى الانفراد بالسلطة وإبعاد النميرى بعد أن أسماه الترابى مجدد هذه المائة وبائعوه على المكروه والمنشط (١).

دار خلاف بين الاسلاميين حول صحة المشاركة فى السلطة ضمن نظام النميرى ، وانتصر الخط العملى - الحركى أو الانتهازى لأن الحركة حسمت خيارها وستتأثر القرارات أو بالأصح قد تتم برمجتها حسب ذهنية وآليات الحركة وستكون النتائج شبه معلومة مسبقا . وأجد دون مبالغة النموذج المثالى Ideal Type لتوضيح معنى الذرائعية أو البراجماتية -Pragme- tis فى ممارسة الحركة الاسلامية السودانية . فالتعريف المبسط والأكثر تفسيراً يحدد المفهوم : " الحق عند البرجماتزم هو ماينفع أو يصلح لشيء يتلوه ، ليس هو موجودا مستقلا فى هذا الكون وإنما هو نظرية أو رأى يصلح وينفع ، الحق يؤدي عملا مطلوبا منه ، يقود إلى نتائج معينة (...) فاذا كانت الفكرة تسير بنا إلى شيء أو تؤدي بنا إلى النتيجة المرجوة فهي حق ، والحق هي ، وإما إذا لم تكن الفكرة تؤدي إلى نتيجة ما فليست حقا ، وبعبارة أخرى ليس مقياس الحق انطباقه على الحقيقة بل النفع أو الغاية التى تقود إليها الفكرة (...) فاذا كانت الفكرة تقودنا إلى النفع وإلى النتيجة المرجوة فهي حق ، وإن لم تفعل فهي باطلة (٢) فالحق أو الصحة عند الذرائعيين تقاس بالنجاح أو الفائدة وهذا مانجد عند الاسلاميين عند

---

(١) منصور خالد، مصدر سابق، ص ١١٠، من احسن المصادر فى علاقة الاخوان

بالنميرى

(٢) يعقوب فام : البراجماتزم أو مذهب الذرائع. بيروت ، دار الحداثة ، الطبعة الثانية

١٩٨٥ ، ص ٥-٢٦٦

تقييمهم لعملهم السياسى أو ممارساتهم ، لذلك يلتقى تفسيرهم الفقهى للمصلحة مع هذا الاتجاه. فقد تم تقييم الموقف من مصلحة النميرى حسب النتيجة ، ويفتخرون قائلين : " اجتهد الاخوان فى استثمار المناخ العام للمصلحة. بينما اضاع السيد/ الصادق وقتا ثميننا بتردده وموازنااته ثم خروجه من السودان فى ديسمبر ١٩٧٧ مما قلل حركة الدفعة التى بدأت بها المصلحة " (١) أما الترابى فلا يكتفى بابرار النجاح بل يعطيه بعدا دينيا إذ يقارن موقفهم بيوسف وفرعون ويعطى قياسا أيديولوجيا فى حقيقته إذ يوظف التاريخ للتبرير : " وقديما شارك يوسف عليه السلام فى إدارة الشئون العامة لتحقيق مصلحة فى رعاية تموين العباد لا تتحقق بالبقاء فى السجن، بينما كان قد أثر السجن على الفتنة المحتومة . فالبيب من عرف متى تكون مشاركته فتنة عليه بغير جدوى لحركة تغيير المجتمع نحو الاسلام فيتعتزل ، وكيف تكون اصلاحا للمجتمع وتثبيتا لنفسه فيقبل . " (٢) ثم يضيف : " أما الثمرات المقدرة فى المصلحة فقد جاءت بأكثر مما كان مرجوا . لاسيما إذا نسب كسب الحركة من اغتنام الحرية والمشاركة إلى كسب سائر المصالحين الذين تجمدوا وتبلدوا لأنهم لا يحسنون العمل فى ظروف السرية والحرية المحدودة أو لأنهم طلبوا المصلحة لقسمة فى السلطة ثم لم يرضوا بما جاء به النظام البخل بحكر سلطته ولم يصبروا ويعدوا للأجلة ! " (٣)

يحتاج موقف الاسلاميين من المشاركة فى الحكم غير الاسلامى كاملا

(١) حسن مكى، المصدر السابق، ص ٧٦

(٢) حسن الترابى ، مصدر سابق ص ١٩٧

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٩

إلى توقف لأنه يفصح عن ازدواجية فى التقييم وقدره وبراعة فى تبرير الممارسات المخاطئة ويؤكد مثال الذرائعية بامتياز . كذلك يكشف لامبدئية الحركة تجاه قضيتين هامتين إسلامية الدولة والديمقراطية . فحين تمت المصالحة لم يعلن نظام النميرى قوانين سبتمبر ١٩٨٣ التى الصق بها اسم الشريعة الإسلامية بل اكتفى بلجنة لمراجعة القوانين كان من أعضائها الترابى النائب العام وتوصلت " إلى أن مائتين وخمسين قانونا من قوانين السودان التى بلغ عددها آنذاك مائتين وستة وثمانين لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية وأن الثمانية والثلاثين قانونا المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها فى بعض المواد لا فى جوهر القانون ، ومن أجل هذا أحسنا الظن بالنائب العام الدكتور الترابى عندما سارع بطبع تلك القوانين لأننا حسبناه قد تثبت من إسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا وأصالتنا .. فما الذى حدث بين عام ١٩٧٨ ... عندما تمت تلك المراجعة وعام ١٩٨٣ .. عندما أصبحت كل هذه القوانين رجسا من عمل الشيطان يستدفعه الصحويون بالفاتحة والمعوذتين ؟؟ " (١) أما بالنسبة للديمقراطية فقد كانت الحركة - حسب زعيمها - مخرجة فى " أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد . فالتلبس بمثل هذه العلاقة يؤذى سمعة الدعوة والجماعة ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها . لاسيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابا أخرى لا تبالى أو يبالى أتباعها بما يكسبون الا عصبية ولاء وانتهاز فرص فى السلطة ولاسيما أن الضرورة الاستراتيجية التى ألجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية

---

(١) منصور خالد ، مصدر سابق، ص ٣٦

النظام وفساده ما كانت مما يمكن التصريح به دراءا للحجة المعارضة".<sup>(١)</sup>  
يستعمل الاسلاميون حيلة فى حوارهم يظنون أنها تنفى التهمة أو الخطأ، فكأن الافصاح وعرض نقاط النقد بواسطة الحركة نفسها ينزع عن التهمة صوابها أو يكون ذلك العرض للسلبات شكلا غير مباشر للنقد الذاتى أو سحب للبساط من تحت أقدام المخالفين ، دون أن تقدم تفسيراً أو تعليلاً منطقياً لموضوعات النقد والادانة . فقد أنكرت الحركة بعد المصالحة اسمها وصلتها بالتنظيم العالمى واندمجت فى تنظيم " الاتحاد الاشتراكى" وهى التى تتحدث كثيرا عن أهمية الرمز والشعار المبدئى. وهنا تظهر البراقماتية والانتهازية بوضوح حين يقول زعيم الحركة : " وذلك أن العلاقة بالنظام أسست على شروط مهما اقتضت كبت اسم الجماعة ووجهها المباشر تطلق لها فرص التعبير والعمل بصور كثيرة كيفتها هى لتناسب الوضع السياسى وتحقق أهداف استراتيجيتها فى المجتمع"<sup>(٢)</sup> وتستعمل الحركة الحيلة الثانية وهى اعطاء مسميات جذابه خادعة لمضامين وأشياء غير طيبة، واطلاق أوصاف ومصطلحات تحرف الواقع لتعكسه فى الوعى بطريقة تختلف عن حقيقته ، والترابى القانونى ماهر فى صك تلك المصطلحات والتسميات . واذا يقول أن الحركة وظفت المصالحة لتتحول إلى تيار شعبى واسع ومنظمة حركية شاملة " وإلى فكر متوجه نحو الايجابية التطبيقية لا إلى السلبية النظرية "<sup>(٣)</sup> وهكذا تكتسب المصالحة وصفا جيدا وسندا فى

---

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٩٨.

(٣) نفس المصدر.



اللغة والفكر يقلل من بشاعة التعاون مع الدكتاتورية النميرية . ومفهوم " الايجابية " مقابل " السلبية " ، والتطبيقية مقابل النظرية يوحى بكثير من القدرة على الفعل والانجاز وتحقيق نتائج ملموسة الفائدة مقابل السلبية المرتبطة بالتردد والعزلة والعجز ، كذلك التنظير أو النظرية تربط خطأ أو بتعمد بالبعد عن الواقع والحياة أو حتى باحلام اليقظة مقابل التطبيق والذي يحمد حتى لو أخطأ لأن الانسان يتعلم من أخطائه وتجاربه . والآن لا يناقش المبدأ ولكن المهم النتيجة بغض النظر عن كيفية الوصول لها .

فى إطار هذا الفهم تؤكد الحركة أنها لم تفقد شيئاً بل استفادت من "نظام الحريات النسبى الذى كفلته المصالحة " ، وبالفعل استطاعت الحركة الانتشار كىما ، وتسربت وأنشأت عددا من الكيانات التنظيمية لكى تعمل بواسطتها دون أن تعلن انتماءها ، ويورد مؤرخ الحركة هذا التطور باعتزاز : " أدى تحرك الحركة إلى ازدهار واضح فى جسم الحركة وظهرت ثمار ذلك فى بروز عدد من واجهات (١) العمل الاسلامى مثل "منظمة الدعوة الاسلامية" "جمعية الفكر والثقافة الاسلامية" "جمعية الاصلاح والمواصاة" "الوكالة الاسلامية الأفريقية للاغاثة" "جمعية رائدات النهضة" ... الخ " (١) ويضيف لذلك التحكم فى مسار مؤسسات المال الاسلامى فى بنوك وشركات ، ونمو ونمو الحركة وسط الطلاب مما مكنها من السيطرة حتى على اتحاد جامعة القاهرة الفرع ابتداء من عام ١٩٨١ . التى يصفها : " وقد ظلت هذه الجامعة بؤرة لليساريين منذ افتتاحها فى منتصف الخمسينات مما عنى أن هناك تحولا حقيقيا فى قطاع الطلاب فى اتجاه الاسلام بالاضافة إلى : "

---

(١) حسن مكى ، مصدر سابق ، ٩٣

اضعافهم لتيار العلمانيين فى النظام ( منصور خالد ، بدر الدين سليمان ، جمال محمد أحمد ) الخ .. " (١) أما أكبر الانجازات فقد كانت - حسب تقديرهم - فى المجال الخارجى حين اعتبروا عام ١٩٨٢ عام أمانة العلاقات الخارجية التى كان يرأسها د. التيجانى أبو جديرى (٢) ولا بد من التوقف عند نشاط هذه الأمانة التى ناصبت القيادة الليبية العداء رغم علاقاتها المتميزة أثناء عمل الجبهة الوطنية قبل المصالحة، وهذه الأيام عادت الحركة الاسلامية السودانية لأهداف انتهازية صرفة كما أنها تعتبر ليبيا حلقة ضعيفة يمكن أن تحقق فيها انتصارا . لذلك بدأت مبكرا فى تشجيع ودعم الاسلاميين هناك ، فمن المجازات عام ١٩٨٢ : " كما فتح مكتب العلاقات الخارجية أبواب السودان للمقاومة الاخوانية الليبية . مع أن هذه القضية كانت لها تداخلات اقليمية ودولية .. حيث شجع المصريون والأمريكان نظام الرئيس نميرى على دعم حركة المقاومة الليبية لنظام معمر القذافى . بينما لم يكن التنظيم الدولى راضيا عن التعاون الجارى بين الحركة الاسلامية السودانية والتنظيم الليبى . وكان نميرى يريد استخدام وجود حركة المقاومة الليبية فى السودان لمجابهة وجود حركة المعارضة السودانية فى ليبيا " . (٣) ويضيف المؤرخ الاسلامى بفخر : " وفى مايو ١٩٨٤ نجحت المعارضة الاسلامية الليبية لأول مرة فى تاريخ ليبيا الثورة فى اقتحام عرين

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٧

(٢) نفس المصدر ، ص ٩٦ . توفى فى حادث مرور بشرق السودان فى ٢٤ ابريل ١٩٨٤ ويقال أنه كان فى مهمة استلام اسلحة للداخل أو لحركة تتخذ من السودان مقراً.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٦.

نظام القذافى أى القيادة العامة للجيش الليبي وضرب مركز وجود القذافى مما أحدث هزة عنيفة فى نظام الأمن الليبى<sup>(١)</sup> والمطلوب فقط مقارنة هذا الموقف وبما تقوم به الحركة الاسلاموية السودانية ، من تقارب واقتباس لنظام المؤتمرات الشعبية وعقد الندوات مع ليبيا آخر ندوة التكامل الليبى السودانى فى نهاية يونيو ١٩٩١ والتى اشرف عليها الترابى شخصيا ومهدى إبراهيم والسنوسى وسيف محمد احمد.

لم يرضى كل الاسلامويين والاسلاميين عن هذه العلاقة والتوجه الجديد المرتبط تماما بنظام النميرى . فقد أعلن الصادق عبد الله عبد الماجد فى بيان أصدره فى سبتمبر ١٩٨٠ : " أنه باق فى تنظيم الاخوان المسلمين الجديد .. الذى سيواصل السير فى الخط الذى يتفق مع منهج الحركة الاسلامية وتاريخها " وركز على عدة أسباب لانفصاله عن الترابى وجماعته منها : ، عدم رضائه عن الفتاوى والاتجاهات التنظيمية التى يقودها الترابى ، وعدم اقتناعه بمسوغات المصالحة، وأكد إيمانه بوحدة الحركة الاسلامية وتمسكه بصيغة الموالاة للتنظيم الدولى الاخوانى واستنكاره لاعلان الترابى فى مقابلة مع صحيفة أجنبية حل تنظيم الاخوان المسلمين ، وأخيرا إثاره لاسلوب التربية والتنظيم الدقيق فى العمل السياسى.(٢) وخرج عدد من الرواد القدامى والشباب ولكن كان جناح الترابى هو الذى يعبر عن فئات اجتماعية جديدة ذات توجهات بورجوازية صغيرة مأسلمة كانت طروحات الترابى تقنعها أو تساعد على التكيف وسوء الطوية أى القدرة على تعايش

---

(١) نفس المصدر، ص ١٠٢

(٢) المصدر السابق، ص ٩٠ - ٩١.

الداخل والخارج النفسى المختلفين أو أن يقولوا مالا يفعلون دون تأنيب ضمير وأن يمتلكوا الدنيا ومباهجها وماديتها وعينهم على الجنات والنعيم والخور والولدان ، وأن يكونوا الجاهل الذى رضى جهله عنه ورضى عن جهله ومع ذلك تظهرهم الحركة بأنهم صفوة المثقفين والقوى الحديثة رغم أنهم طلقوا الثقافة منذ أن غادروا مقاعد الدراسة . يضاف لهؤلاء بورجوازية طفيلية شعارها تحقيق أقصى الثراء بأقل المجهودات وتقديس المال باعتباره زينة الحياة الدنيا الوحيدة . وكل هذه الفئات تستسهل الحياة سواء فى التعليم والثقافة أو فى التجارة والمال. لذلك كانت حركة الترابى هى حركة الوقت - حسب التعبير الصوفى معكوساً ، فقد كان الانفتاح الذى أعقب مبادرة السادات والمناخ الاقليمى والدولى فى صالح مثل هذه الحركة وأفكارها التى تتكلم كثيراً ولا تفعل شيئاً يضر بالغرب والاستعمار الجديد حقيقة . كذلك كانت الظروف الداخلية تحتاج لفكر فراغ ليملاً الفراغ بعد قمع كل الحركات والاتجاهات الجادة الأخرى . لذلك انتصر اسلام الترابى الذى هو امتداد لاسلام معاوية ويزيد على اسلام على والحسين المحتمل . حاولت حركة الترابى - كالعادة - تقييم موقف " الاخوان المسلمون " بقيادة الصادق عبد الله والخبر نور الدائم من خلال التفسير التأمري الذى يقلل من قيمة الموقف المتميز ويسىء إليه ، يقول مكى : " نظرت القيادة إلى التنظيم الجديد كمحاولة من التنظيم الدولى للضغط على تنظيم السودان لارتضاء صيغة مبايعة التنظيم الاخوانى المصرى والعمل من خلال إطاره " (١)

أستمر جناح الترابى فى التعاون مع النميرى وفى الانتشار فى أجهزة

---

(١) المصدر السابق، ص ٩١

الحكم ويفخر بهذا التوسع الكمي ولكن يخجل من المواقف ذات الطابع الفكري والمبدئي . وكمثال لهذه التصرفات الساذجة في هذه العلاقة الشاذة بين النظام والحركة يكتب مؤرخهم : " حرصت قيادة الجماعة أن تتجنب الظهور في مناسبات النظام خشية أن تضيء عليه شرعية إسلامية لم يتلمس طريقه إليها بعد .. ودرج الترابي على الاستجابة لدعوات المشاركة في مؤتمر اتحاد الطلاب المسلمين في أمريكا وغيرها والتي تتوافق مع احتفالات ذكرى مايو." (١) من ناحية أخرى نجد الفخر بأن الحركة حققت كسبا يبرر المصالحة مع النميري ، على سبيل المثال لا الحصر وحسب أدبيات الحركة . نجد الحديث عن مجلس الشعب القومي عام ١٩٨١ والذي أبرز عددا من الاخوان : على عثمان ، عبد الجليل الكاروري ، يس عمر الامام ، حافظ الشيخ ، عبد الله حميده ، كما أصبح احمد عبد الرحمن وزيرا للشؤون الداخلية والرعاية الاجتماعية ، ويس عمر الامام عين رئيسا لمجلس ادارة وتحرير جريدة الأيام أما الترابي فقد عين مسؤولا عن الفكر والمنهجية في الاتحاد الاشتراكي بالاضافة إلى نائب عام . ويظهر فخرهم وفرحهم خلال تقييم تلك الفترة قائلين : " أدى هذا الصعود الاسلامي إلى جفوة وخصام من قبل رجال وقادة الأحزاب الذين شعروا بأن الحركة كسبت من وراء ظهورهم وتركته في العراء حيارى مابين موالاة المعارضة وما تجلبه معها من سجن وقهر أو الاستدارة لحركة السياسة والانسحاب من مسرح الأحداث." (٢)

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٣

(٢) المصدر السابق، ص ٩٤



كان تطبيق قوانين سبتمبر ١٩٨٣ فرصة لتبرير كل إنتهازية الحركة التي أصبحت تردد أنها أجبرت النميرى على تطبيق قوانين الشريعة الاسلامية وهذا هو الهدف الاستراتيجى للحركة كما تعلن باستمرار ، وليس هناك أروع لحركة سياسية من أن تحقق استراتيجيتها بمجهود قليل وتضحيات غير جسيمة وفى وقت قياسى ، وهذا ما عجزت عنه كل الحركات المماثلة وبالتالي يثير اعجابها بالتجربة الاسلامية السودانية وتجعل منها قدوة ونموذجاً . وكانت مسرحية تطبيق الشريعة عملاً متعدد المنافع للاسلاميين فقد أصبحت فى يدهم سلطة دينية مدججة بقوانين قمعية جائرة بالاضافة لشارع اسلامى تم تحريكه لحماية " الشريعة " وظهرت " جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " كجناح مدنى يتغلغل فى كل مساحات المجتمع المدنى ويرهب أى معارضة أو نقد بكل تراث محاكم التفتيش وعقد العصاى فى مجتمع متغير تتبدل فيه بعض القيم والاخلاقيات الموروثة . الأهم فى ذلك امكانية التبرير بأثر رجعى لتعاونهم مع النميرى ، كما حدث بعد ذلك فى تلاعب ماهر باللغة والمواقف بأنهم بايعوا شرع الله ولم يبايعوا النميرى . ويقول الترايى عن التجربة : " وقد جاء تطبيق الشريعة الاسلامية بركة ضخمة غير محتسبة وجاءت التبعثات الاسلامية احتفالاً بها دفعاً لأهم الاستراتيجية ، الا وهو البناء الشعبى للجماعة وهكذا أحيل أمر الشريعة من قانون مسنون إلى وعى وتوجه اسلامى شعبى بقى ذخراً وقوة للحركة فى العاقبة . " (١)

لا أريد مناقشة إسلامية قوانين سبتمبر ١٩٨٣ أو عدمها فقد دفع الاستاذ محمود محمد طه حياته ثمناً للدفاع عن الاسلام من تلويث

(١) حسن الترايى ، مصدر سابق، ص ١٩٩ - ٢٠٠

قوانين الترابى والنميرى لقدسية الدين بالاضافة لكتابات الجمهوريين هناك كتابات منصور خالد وطه ابراهيم وحوارات القانونيين بعد انتفاضة ابريل ١٩٨٥<sup>(١)</sup> . والأهم من ذلك موقف " الجبهة الاسلامية القومية " نفسها من هذه القوانين ، فقد انتقدت هذه القوانين ووافقت على تجميدها من داخل الجمعية وشاركت فى البحث عن قوانين بديلة واستدعت متخصصين فى القوانين الدينية لمراجعتها وتقييمها . وهكذا تراجع السياسة شرع الله حين تقتضى المصلحة الحزبية للاسلاميين ذلك. وهذا للمفارقة نجاحهم الحقيقى وهو جر الحركة السياسية السودانية منذ الاستقلال للاتغماس فى القضية - الشبح وهى الدستور الاسلامى الذى لايملك الاسلاميون أى تصور عنه . وكان الآخرون يبحثون ويجادلون حول الاسلام والشرعية بجدية ومن خلفهم يعمل الاسلاميون فى السياسة حتى وصلوا السلطة رغم أنهم أقلية . لذلك يكفى ماضيعنا من نقاش انصرافى حول القوانين الاسلامية أو الشرعية ، ولنتوجه مباشرة لفضح من الذى يريد أن يطبق هذه القوانين وهل المراد تنزيل شرع الله على المجتمع السودانى أم يكتفى المخطط بالسيطرة على الملوك والبنوك - كما قال الترابى - ويضعوا الشعب السودانى النبيل تحت أحذية العسكر ويحكموه بالطوازىء وحظر التجول وبيوت الاشباح والفصل التعسفى . الصراع ليس بين الاسلام والاحاد ولكن بين حلف الطفيليين من تجار الجبهة والمتطلعين من العسكر الفاشلين مهنيا وسياسيا ، والانتهازيين من المثقفين وصبية صغار تم مصادرة المستقبل من قلوبهم وعقولهم وتنظيم سياسى يبطن الارهاب بالدين ، وبين بقية السودان من جهة أخرى . إذ أعلن الاسلاميون بعد تمكنهم من السلطة تحت عباءة دكتاتورين الحرب (١) على وجه الخصوص : طه ابراهيم (جربوع) هذا أو الطوفان ومنصور خالد: «الفجر الكاذب».

الأهلية ضد كل الشعب السودانى ، وينطبق تقسيمهم المجتمع إلى جاهلية وإسلام على الوضع الحالى فى السودان ولكن التقسيم مقلوب إذ نجد جاهليتهم بكل فاشيتها فى مقابل إسلام ووطنية بقية السودانين .

ليس الحديث المتقدم مجرد إنفعال وخطابه ولكن محاولة للوصول إلى لغة ما يعبر عن واقع هو أسوأ وأقسى من كل ذلك بكثير فقد أصبح وجود الوطن أصلاً مهدداً بسبب العنصرية التى يدير بها الإسلاميون الأمور. ولكن الأهم من ذلك كيف نتعلم من التاريخ ؟ كيف وصلوا إلى غايتهم مؤقتاً ؟ انتهى تاريخ الحركة الذى تتبعناه بوصولهم إلى التمكن من السلطة الدكتاتورية من خلال استغلال الديمقراطية . كذلك استمروا فى السلطة بتمريض أكليشييه مستهلك بسمونه " الأخلاق السودانية " والتى هى ضد العنف والكذب والغدر استفادوا حقيقة من السذاجة والعفوية السودانية لأنهم كانوا الأكثر تنظيماً وخبثاً . وهذه ليست إدانة أخلاقية لأنهم يستبعدون الأخلاق عن السياسة ويكتفون بالنتيجة أو عاقبة الأمر- كما يقولون . لذلك يصبح النقاش مع الإسلاميين حول أساليبهم فى الوصول غير مجد لاننا نتعامل مع بنية عقلية مغلقة متسقة مع منطقها ورؤيتها للأشياء، فهى تسعى - كما أسلفنا - إلى تحقيق هدف إلهى ومقدس لذلك الوسائل لا تهم طالما تساعد فى تحقيق تلك الغاية التى تباركها السماء وقد يعارضها بعض البشر . لذلك سرد الوقائع التاريخية وتحليلها يهدف إلى التعلم والتدبر والعبرة لدى القوى التى تقف ضد مشروع الإسلاميين الظلامى المغامر، إذ يجب أن تكون الصحة الحقيقية للوطنيين السودانين هى تجربة تمكّن " الجبهة الإسلامية القومية " من السلطة بعد انقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩ وكيف أذلت الشعب السودانى . هذا موضوع منفصل فى

تفاصيله ولكن من صلب فهم ممارسة وفكر الاسلامويين ، إذ عشنا فى الواقع النموذج الاسلاموى كما يفهمه هؤلاء .

لم يكن من الممكن أن تصل أى جماعة سياسية للسلطة بهذه السهولة ورغم أنها غير مؤهلة لإستلام السلطة أو تثبيتها إلا فى السودان وفى تلك الظروف التى اعقبت الانتفاضات والديمقراطية الثالثة فقد تيقن السودانيون تماما استحالة أن يغامر عسكري آخر بمحاولة الاستيلاء على السلطة، كما أن السودانيين من غير الاسلامويين مخلصون فعلا وصادقون فى ديمقابيتهم ، ومن هنا تسرب الاسلامويون . فقد كان من الممكن والمفروض عزل الاخوان المسلمين بعد انتفاضة ابريل ١٩٨٥ لأنهم كانوا محرك النظام الذى انتفض ضده الشعب السودانى ولا يكفى أن النميرى إنقلب عليهم واعتقلهم قبل أقل من شهر من الانتفاضة - وبداية مارس ١٩٨٥ إذ لم يكن الخلاف حول الديمقراطية ولكن حول الاستفراد بالسلطة بعد أن اقتنع كل طرف أن دور الآخر قد انتهى، وكان النميرى الأسرع وقلب الطاولة على حلفائه المقامرين أما الشعب السودانى فكان أسرع وأكثر حسما من الاثنين فاسقط مايو بنميرىها وترايبىها . ولكن الاخوان المسلمين أو دم الغول<sup>(١)</sup> فقد حركوا " الواجهات " بفعالية ، إذ يظهر مجلس انتقالى أعلى يكون على رأسه عبد الرحمن سوار الذهب - من جيل الرواد من الاخوان فى الجيش ورئيس مجلس وزراء من نقابة الأطباء التى حاول الاسلامويون إفشال إضرابها ضد نظام النميرى . ونتوقف عند هذه النقطة كمثال للقدرة على

---

(١) الاسطورة السودانية التى تحكى عن غول يقتل وفى كل مرة تطير نقطة من دمه وينمو منها غول جديد وهكذا يتجدد الغول لان التخلص منه لم يكن كافياً.



اختراق النقابات وتغيير الأقنعة حسب الظروف إذ كيف أصبح المعارضون للاضراب قادة فى الانتفاضة . فالحركة تؤرخ لهذه الفترة بتصور مختلف ينطلق من التمسك بالنميرى بعد أن طبق قوانين سبتمبر ، نقرأ لمؤرخ الحركة : " وفى نوفمبر ١٩٨٣ سافر الرئيس نميرى مستصحبا معه د. حسن الترابى فى رحلة عمل لأمريكا وقد عنت مصاحبة الترابى للنميرى فى رحلته لأمريكا أنه ليس من الوارد تقديم أى تنازلات فى موضوع تطبيق الشريعة مما جعل الإدارة الأمريكية تتحاشى فتح ملف الشريعة وإن اجتهدت فى تقويض المشروع بوسائلها الأخرى المتعددة ... وما أن عاد الوفد من رحلة أمريكا حتى توالت جهود مراكز التكيف العلمانى لاجهاض مشروع تطبيق الشريعة" <sup>(١)</sup> ويعطى مثالا لذلك اضراب القضاة وخروج السيد محمد ابراهيم دريج حاكم دارفور فى فبراير ١٩٨٤ ثم اضراب الأطباء الذى يقول عنه " ومع أن قيادة النقابة كانت اسلامية وجاءت لمواقعها عبر سواعد الاسلاميين : د. الجزولى دفع الله ، د. حسين أبو صالح ، د. مجذوب الخليفة ، إلا أن الاضراب كان قرارا اتخذته القواعد واعتبرت القيادة أنها لا تملك إلا التنفيذ .. حاولت القيادة الاسلامية حث الرئيس نميرى على الاستجابة لمطالب الأطباء ولكنه عاند ذلك بصلابة ، مما دفع القيادة الاسلامية للموازنة الصعبة بين ترك الأمور تسير مسارها العادى مما قد يقود إلى تقويض مشروع تطبيق الشريعة أو مجابهة الموالاة والعصبية النقابية بداعى الالتزام الاسلامى ! " <sup>(٢)</sup> وغلبت الحركة مصلحة تحالفها مع نميرى على احترام العمل

(١) حسن مكى ، الحركة الاسلامية فى لاسودان ، مصدر سابق ، ص ١٠٠-١٠١

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠١



النقابي واضعاف حكم الفرد ، وكان موقفها تحت مبرر المصلحة العامة بضرورة تدخل التنظيم ملزما قواعد الأطباء الاسلاميين بعدم الاستجابة لكل إملاءات الاضراب على الأخص الخدمة التطوعية فى أقسام الطوارئ والحوادث " وكانت النتيجة: " ثم دفعت الحركة الاسلامية ثمن ذلك غاليا حينما والى الأطباء عزل العناصر الاسلامية من قيادة النقابة " (١) رغم كل هذه المواقف المتخاذلة استطاع الاسلاميون تصعيد بعض واجهاتهم إلى الحكومة الانتقالية التى يفترض فيها أن تزيل آثار مايو .

نجحت الحركة الاسلامية بعد أن فلتت من عقاب الشعب السودانى بسبب التردد أو مايسمى باخلاق السودانين ، فى فرض سياسات تخدم برنامجها مستقبلا . فهى تكرر التاريخ والآخرين لا يتعلمون ، فكما شككت فى جبهة الهيئات بعد ثورة اكتوبر ١٩٦٤ واخافت الاحزاب التقليدية بالشيوعية ورفضت محاكمة مدبرى انقلاب ١٧ نوفمبر ١٩٥٨ تحت الشعار الشهير : " عفا الله عما سلف ! " . وفى انتفاضة ابريل كررت نفس الشئ بمهاجمة التجمع الوطنى الديمقراطى وربط اسمه دائما بالعلمانية والتمرد والشيوعية ، وبالفعل تمكنت من تعطيل دور " الاتحادى الديمقراطى " فى تنشيط التجمع لاكمال أهداف الانتفاضة وبالذات تصفية آثار مايو وأدخلتنا فى متاهات تحديد من هم السدنة . والأهم من ذلك كله عدم اتخاذ قرار بخصوص الغاء قوانين سبتمبر سيئة السمعة وأهدر وقتا ثميننا فى المطالبة بنميرى وتدبيج المذكرات القانونية بدلا من توجيه الجهود نحو تلك القوانين المهينة والقمعية . أما انتصار الحركة الأكبر فكان فى وضع قانون

---

(١) نفس المصدر.

انتخابات يضمن عودتهم للحياة السياسية ومن خلال الديمقراطية والشعب الذى شاركوا فى إزالته واقفاره طوال السنوات الثمانية التى اعقبت المصالحة. وكان الاخوان المسلمون هم الوحيدون الذين يعرفون ماذا يريدون من الانتخابات والجمعية التأسيسية والديمقراطية . فقد استطاعوا ادارة الانتخابات بالطريقة الأمريكية مالا واعلاما وتنظيما ، وفازوا بأغلب دوائر الخريجين من خلال حيلة توزيع الدوائر اقليميا وليس قوميا وبالتالي فاز بعض مرشحيهم بأقل من مائتى صوت وفشل بعض من نال أكثر من خمسة آلاف صوتا . كما أن انقسامات الاتحاديين تسببت فى خسارة عدد من الدوائر فى العاصمة المثلثة لصالح الاخوان المسلمين. ومن هنا روج الاسلاميون لاسطورة أنهم يمثلون المثقفين والمناطق الحضرية والقوة الثالثة ، واستطاعت بهذه الادعاءات التى تداولتها فى أجهزة اعلامها القوية والاطبوية والتى بلغت فى مجال الصحافة فقط - امتلاك ست صحف ، أن تبيع هذه الفكرة داخل الساحة السياسية ، ويلاحظ أن السيد الصادق المهدي تأثر فى تعامله مع الجبهة بهذه الفرية وتمكنت الجبهة من تعطيل السيد الصادق المتردد أصلا فى اتخاذ أى قرار حاسم مستغلة فى ذلك اسلامية الخطاب الصادقى أى نهج الصحة وتقاطعاته مع الخطاب الاسلامى بالذات فى تناول مشكلة الجنوب والتعددية والعلمانية ، يضاف إلى ذلك بحث السيد الصادق المستمر عن الاجماع فى اتخاذ القرارات مما منح الجبهة القومية " فيتو " وظفته جيدا حتى شاركت فى السلطة . مع أنه فى الديمقراطية البرلمانية يكون القرار شرعيا وملزما حتى ولو فاز بصوت واحد فقط .

كان واضحا من نقاشات الجبهة القومية حول المشاركة فى الحكم عام

١٩٨٨ أن هناك تيارا قويا يفضل الاستفراد بالحكم وليس عن طريق الشعب والديمقراطية فتلك مرحلة قد اكتملت كذلك اعتبرت دخولها فى الحكم قمرينا لممارسة ولتجنب الأخطاء . دخلت الجبهة القومية الحكومة بنفس العقلية والأهداف وبالأذات تقوية الجماعة ، يقول زعيم الحركة : " لكن الهم الأهم فى المشاركة كان بناء الحركة والحذر المحذور فى الاجتهاد بشواغل الحكومة وإهمال الجماعة أو تعويل القادة على دورهم فى السلطة واتكال القاعدة على وسيلة السلطان فى بسط دعوة الاسلام وتحقيق مقاصده . هكذا جعل بناء الحركة أولوية مقررّة كما كان القرار فى المصالحة الأولى <sup>(١)</sup> ويتحدث عن السلطة بلذة وشبق : " وقد تذوقت الحركة إذ وليت السلطة بوجه جزئى بعض ماينتظرها إذا تمكنت بأتم من ذلك " <sup>(٢)</sup> وكانت تتوق دوما إلى " التمكن التام " ولكن نتيجة الديمقراطية التى رضيت الحركة بحكمها - مؤقتا- كانت عقبة حقيقية .، ويقول الترابى : " وما زالت تجربة السلطة الجزئية تطرح للجماعة كل حين وجها جديدا من الابتلاء وتثير لها قضية إجتهد أو جهاد فى وحدتها أو خطتها أو حركتها هى وفى سياستها للأمر العام. " <sup>(٣)</sup> ورغم كل التنازلات فقد طغت الاختلافات والتناقضات وتم إبعاد الجبهة التى خلقت من خروجها بطولة على أساس تبرير ذلك باصرارها على البرنامج الاسلامى، وأرجعت ذلك إلى الضغوط الخارجية وتقارن إبعادها بانقلاب غيرى على الإخوان المسلمين . وأخيرا يقول بوضوح لايشويه

---

(١) حسن الترابى، مصدر سابق، ص ٢٠١

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٠٣

(٣) نفس المصدر،

أى لبس: " وكانت عبرة بالغة فى شأن الديمقراطية والاسلام والعامل الخارجى . فقد بدا أن الديمقراطية لا تتجه لأن تتمخض عن الاسلام بدفع التعبير النيابى عن ارادة الجماهير المؤمنة حتى تعاجلها ضغوط الاجهاض والتشويه من تلقاء أذعائها انفسهم الكائدين للاسلام من الخارج ثم الداخل. (١)

لا يفهم الاسلاميون الديمقراطية على أنها اختيارات وتعدد واختلاف ، لذلك يمكن الا يطبق مشروعهم حتى ولورفعت الأحزاب التقليدية شعارات تقارب برنامج الاسلاميين . لذلك فالديمقراطية فى نظرتهم لا تحترم فى حد ذاتها كوسيلة وأسلوب للحكم بل تقيم حسب تقاربها لنظرتهم للاسلام والتي تعتبر الاسلام الصحيح وإذا لم تحقق الديمقراطية هذا الهدف فهي مجرد عبث أو حتى مؤامرة أو مكايذة غربية أو علمانية . ومن هنا عمل نواب الجبهة الاسلامية القومية" على تعطيل الجمعية التأسيسية لاثبات فشل وعجز النظام الديمقراطى عن حل مشكلات الوطن . فتعمدوا استغلال لوائح الجمعية والمناورات وأخيرا الهجوم المباشر على الديمقراطية وتهيئة الجو السياسى للقضاء على الديمقراطية . فقد انطلقت صحافتها المتمرسه فى المهاترة والتهيج فى تعبئة الرأى العام ضد الديمقراطية أو على الأقل تحييده . بدأ الهجوم على الديمقراطية ثم الدعوة للجهاد وكل هذا باسم الشعب بدعوى أن الديمقراطية لم تعد تمثله ثم أنه مطالب بتنفيذ تطلعاته هنا الشريعة الاسلامية - عن طريق الجهاد وليس البرلمان . يقول الترابى فى "الرايه " صحيفة الجبهة القومية بتاريخ ١٩٨٩/٤/٢٩ : " قيادة البلاد

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

اليوم أصبحت وراثية وديمقراطيتها أصبحت شكلا زائفا وانتفت المساواة حيث قامت بالمجتمع طبقات السادة والعبيد . " وفى نفس الصحيفة يواصل هجومه فى عدد يوم ١٩٨٩/٤/٣٠ وبالذات ضد السيد محمد عثمان الميرغنى بعد اتفاقية نوفمبر ٨٨ مع الحركة الشعبية : " فقد ركع واستسلم زعيم دينى فى أرض الكفر لمتنرد كافر .. واليوم القضية ردة تخرج من الدين جملة واحدة .. لسنا فى بلد نرمم فيه الديمقراطية ، ولكننا فى بلد انهارت فيه نظم الحكم وأصبح لافرق بين حكم عسكري وحكم يسمونه ديمقراطيا . " وهكذا ببساطة تتحول قضية سياسية إلى أخرى دينية وتستعمل فيها لغة الكفر والردة الخارجة عن القاموس السياسى . وهنا خطورة الاخوان يقفزون فوق حاجز الدين والسياسة حسب الظرف والموقف . لذلك ينتقل التابى إلى خطاب آخر وبلغة تختزن لمثل هذه المواقف ، بعيدة عن الكياسة والمرونة والاعتدال الذى توصف به الحركة خطأ ، يقول الترابى فى نفس العدد مخاطبا أنصار الجبهة القومية : " أبدأوا بالجهاد اليوم فى أنفسكم ، وغدا وأن غدا لناظره قريب يكتب عليكم الجهاد الغليظ .. وقيم الاسلام لا تثبت إلا بالجهاد والاستشهاد ، والدين لا يقام بمجاهدة أهل الباطل بالحسنى" (١).

كثيرا ما أقارن بين هذا الوضع ورد فعل القوى السياسية فى السودان وبين ما حدث فى الجزائر وتونس حين حاولت الحركة الاسلامية تقليد تجربة

---

(١) اعتمدت فى هذه الاستشهادات على رصد وتوثيق دقيق للدكتور مختار عجوبة فى ورقة بعنوان: « الديمقراطية مارق الحركة الاسلامية فى السودان » يونيو ١٩٩٠ (على الآلة الكاتبة).



السودان . فقد كان رد الفعل حاسما وسريعا وأنقذ البلاد من كارثة حكم شبه بنظام الجبهة والبشير فى السودان . فالسودانيون لم يتعاملوا مع خطورة الجبهة القومية بجدية وفى نفس الوقت تميزت الجبهة بأنها تعاملت بعقليتها التأميرية والانقلابية والارهابية دون أن تفقد القدرة على المراوغة والاندماج الظاهري داخل شخصية سودانية عامة تغلب عليها البداوة حتى ولو سكنت المدن وتعلمت فى الخارج وبالذات فيما يتعلق بالتنظيم والاتضباط . فالجبهة اعتمدت على آلية مسايرة / مغايرة فى التعامل مع السياسة والحياة فى السودان تستفيد من كل ايجابيات العلاقات الاجتماعية والخصائص النفسية فى المجتمع السودانى وتعيد انتاجه فى سياق جديد يخدم استراتيجيتها . لذلك استفادت الجبهة من المتعاطفين والواجهات والمستقلين واللامبالين أكثر من عضويتها الملتزمة.

تاريخ الحركة الاسلاموية حتى اليوم يعتبر نجاحا سياسيا بالمنظور البراقماتى أو الذرائعى والنفعى ، فقد استطاعت بقيادة الأمير الحديث الترابى أن تصل إلى السلطة - مباشرة أو موارية - فى وقت وجيز ومرتين فى تاريخ سودان مابعد الاستقلال ، وفى كل مرة من خلال مغامرة محسوبة المقدمات والوسائل ولكن بالنسبة للنتائج والعواقب فتترك للغيب . لذلك فهى حركة كما يقول انصارها شديدة التوكل أو كما يعرفها الزعيم بحق : " حركة متوكله جريئة ، لا تبالى أن تخوض المخاطر المخوفة ما قدرت أن فيها خيرا لدعوتها وجهادها وشعبها . " <sup>(١)</sup> هذا التأرجح بين علمانية وواقعية دقيقة التنظيم وبين التوكل والقدرية ، هو ما يجعل التعامل مع هذه

(١) حسن الترابى، مصدر سابق، ص ١٩٨.

الحركة وفهمها أمرا معقدا وصعبا للغاية . فهي على استعداد للدخول فى مغامرات باستمرار ، كما إن إقناع المؤيدين من خلال تفسير ينتقل بين قطب التوكل والجرأة يكون وعيا غير ثابت ولكن يمكن اثارته وتحريكه . فالحركة الاسلاموية ممثلة فى " الجبهة الاسلامية القومية " هى الآن فى السلطة ولكن أين تكون غدا ؟ هذا مالا تعرفه ولا تريد أن تفكر فيه . للسيد الصادق المهدي تحليلا ممتازا وكأنه يستشرق مستقبل الحركة الاسلاموية رغم أنه يستعمل مصطلح الصحوة الاسلامية العام ، فهو يطلب من حركة الصحوة إذا وجدت مناخ الحرية أن تطبق سياسة النفس الطويل ويوصيها بالابتعاد عن اغراء الاستيلاء على السلطة انقلابيا وذلك لأن الانقلاب قد يحل أو يعالج قضايا جزئية ولكنه لن ينجح فى احداث تغيير حقيقى لأسباب يعددها فى أن " السلطة الجديدة تستقطب - رغم أنفها - النفعيين والانتهازيين الذين يستسهلون القفز المباشر للصدارة تحقيقا لمكاسب ذاتية " تفرض على الانقلابيين بعض الظروف الأمنية فيضعون " القوات المسلحة والشعب عامة تحت مراقبة شديدة ويصبح الأمن شاغلهم الشاغل " . ويضيف : " السلطة المنتزعة خلسة ، تظل فى ريب من أمر شعبها .. مما يجبرها على الاستعانة بسند خارجى " (١) .

---

(١) الصادق المهدي : الصحوة الاسلامية ومستقبل الدعوة . منشورات الأمة (ب.ت) ص ٢٧

## **الفصل الثانی**

**مضمون آیات التظیم الاسلامی**



## مضمون و آليات التنظيم الاسلامي

رغم أن بداية مواجهة أي حركة سياسية تستهل بالقدرة على فهم وتصنيف وتحليل هذه الحركة ايدولوجياً وسياسياً ونفسياً واجتماعياً إلا أن القوى السياسية السودانية في حالة تناول الحركة الاسلاموية لم تعمل بجدية وعمق على كشف اكثر حركة خطورة على السودان كوطن ووجود وإنسان. حتى المحاولات القليلة التي قام بها الشيوعيون والجمهوريون، تمكن الاسلامويون من تفرغها من مضمونها بآليات تجيدها الحركة الاسلامية. ففي أي تصنيف أو تعريف نلجأ إلى المفهمة والاصطلاح لتحديد الموصوف لغة. فالمفاهيم تجريد ذهني لموجود عياني ملاحظ، لذلك يساعد استعمال مفاهيم ومصطلحات مثل الفاشية، التعصب، الهوس الديني، السلفية... الخ على تحديد سمات الحركة وفهمها. ولكن لم يتم تعييد وتأصيل مفاهيم توصيف لاسباب عديدة، منها : أن المحاورين والمعارضين للحركة إستهلكوا المفاهيم دون تعميقها باستمرار فكرياً وسياسياً وتطبيقياً أي بالبحث عن الممارسات والسلوكيات التي تؤكد المفهوم وافعيًا - لذلك أصبحت هذه المفاهيم رغم علميتها وصحتها مجرد اكلشيهات وملصقات للسجال السياسي والمهاترة. ومن اسباب عدم تأصيل هذه المفاهيم أن الحركة الاسلاموية عملت بطريقة دؤوبة ليس على تنقية عملها وممارستها لكي لا تنطبق عليه تلك الصفات التي تحملها المفاهيم بل عملت على اثبات ان تلك المفاهيم لا معني لها أو أنها تنفي مثلاً صفة الفاشية عن نفسها بتعريف



المفاهيم وتحديد مكوناتها ثم تقول ان هذه السمات والخصائص غير موجودة فيها لذلك فهي غير فاشية، بل تنطلق من ان هذه مصطلحات إدخالها الشيوعيون وانصارهم واشباههم لتشويه صورة الاسلام وهذه حيلة منتشرة بين الاسلاميين عدم مناقشة الفكرة ولكن الهجوم على من قال بها. وحسب منطقهم تصبح الفكرة خاطئة ليس بسبب تهافتها وعدم تماسكها عقلياً ولكن لان من قال بها غير مقبول لديهم أو مشكوك فيه لأي سبب أو آخر. كذلك يلجأ الاسلاميون إلى طريقة افراغ المفهوم من مضمونه ومحتواه الحقيقي من خلال شحنه بمعان يريدونها هم أو على الأقل تضيق لون المعنى الاصلى مثلاً ذلك ، حين توصف الحركة بالرجعية ينبرى منظر منهم لنا ويقول: «لو كانت الرجعية تعنى الرجوع إلى الاسلام، فنعم نحن رجعيون» أو عند استعمال اليمين واليسار سياسياً يحولونه إلى المعنى الدينى الذى يربط اصحاب اليمين بالجنة واصحاب اليسار بالنار وبالتالي يشتغل هذا المعنى فى الذهن الشعبى أو الدينى غير النقدى بصورة مختلفة تدعم اصحاب اليمين السياسى.

لذلك عندما نصف الحركة الاسلاموية السودانية أو العربية عامة بالفاشية أو التعصب أو الدوغمائية أو الرجعية أو السلفية، فإن ذلك ليس مجرد تنظير أو استيراد مفاهيم والصاقها بالحركة أو بقصد التناؤد والمنافسة السياسية؛ ولكن لانها بالفعل كذلك . ففاشية الحركة يمكن اثباتها أولاً بتحديد المفهوم وتطوره تاريخياً وإلى أى مدى تقترب أو تبتعد الحركة تنظيمياً وممارسة وخطاباً من هذا المفهوم. وإذا وصفنا اعضاءها بالتعصب أو الدوغمائية علينا أن نحدد معنى المفهومين وسمات التعصب الاساسية وهل

يمكن وصف الفرد الاسلامى بهذه الخصائص أم لا. لم يتعامل المفكرون والسياسيون مع الحركة الاسلامية حسب الصورة والمحتوى الحقيقى لها، ولكن كما تريد أن ينظر لها، لذلك تم نقاشها وحوارها وقبولها كفكر تجديدى وحزب عقائدى ملتزم بالاسلام، واخفت وجه الفاشية والتعصب إلى أن تبدى حين وصلت السلطة بانقلابها في الثلاثين من يونيو ١٩٨٩. وصار مثقفو الجبهة القومية وليس عسكريوها يقومون بالتغذيب فى أقبية أجهزة الأمن، وفى هذا تأكيد للتغلغل الفاشى الشامل والكامل بين كل العضوية. وحين تجمع الآلاف من انصارها والمهوسين لمشاهدة اعدام الاستاذ محمود محمد طه او تطبيق الحدود فى مكان عام، لا يمكن إلا ان نتحدث عن التعصب والسادية والمازوشية ليس كمصطلحات للتفلسف والتنظير والكلام المثقفى الغريب ولكن كوقائع حية. وحين نشاهد ابراهيم السنوسى وسعاد الفاتح يتحدثان فى الجمعية التأسيسية أو حين نقرأ لمحمد طه محمد أحمد أو موسى يعقوب فنحن نشاهد العصابى والعنف ملفوظاً أو مكتوباً وليس العصابى فى كتب فرويد أو رايش. فهذا عصابى حى يسعى بيننا ويأكل من ديمقراطيتنا ثم يقمعنا بها. كان لابد من تأكيد البديهى وتحصيل الحاصل لاننا لم نتجراً على الحفر فى اعماق الاسلاميين وقبلنا بلعبة التعامل مع الاقنعة وملابس المسرح. فالسطور التالية هى محاولة أولية فى مقارنة فهم الفرد الاسلامى داخل تنظيمات الحركة وآخرها الجبهة القومية الاسلامية الحاكمة.

يوصف السودانى الشمالى بميله للتدين ولكن حسب الفهم السائد بين المجموعات القبلية وفى المدن وبين المتعلمين وشيوخ الطرق الصوفية

والاميين، وبين الناطقين بالعربية أو المتحدثين بالبرطاني أى توجد اشكال متباينة للغاية فيما يتعلق بالتدين السودانى. وكان من مهام الحركة الاسلاموية السودانية أن تقدم برنامجاً أو مشروعاً يمثل وعاءً فكرياً وتنظيماً تستطيع أن تصب داخله كل هؤلاء المتدينين المشتركين فى الاسلام كعقيدة والمختلفين حوله فهما وممارسة. بدأت الحركة - كما اسلفنا بين المتعلمين إذ اكتفوا بتطهير وتطوير اسلامهم الخاص المتأثر بالحركة فى مصر وشبه القارة الهندية والمعزول عن القرية والبادية السودانية. ونظروا للجماهير بتعالى المثقف وطهرانية المسلم الاصولى، ولذلك لم يحتكوا بالجماهير أو يحاولوا تجنيدها مباشرة الا من خلال «الواجهات» والتحالفات المحدودة. كما أن التدين بعموميته تلك كان كامناً لدى الفئات المتعلمة التى رغم ازدواجيتها - حداثه / تقليدية - كانت تبحث عن وسائل التغيير فى اندية الخريجين والاحزاب والصحف والمنتديات وروابط العام. كانت مفعمة بأمل الاستقلال والسودان الجديد تصارع الاستعمار وتناور الطائفية والقوى التقليدية حتى طرد المستعمرين من خلال الوحدة الوطنية. لم يكن بالامكان ان تزدهر أى حركة اسلاموية فى تلك الفترة لان تدين الفئات المتعلمة لم يكن ضيقاً ومتعصباً والذي يمكن ان نسميه الدين الدينى او الدين الاجتماعى خلافاً للدين السياسى ونعنى إقامة الشعائر والعبادات ومراعاة المعاملات الاجتماعية حسب الدين الاسلامى، لذلك عاش السودان قدراً من العلمانية العملية كونت شخصية متسامحة فى اختلافاتها وتعدديتها. ويمكن ان نفترض أن الحركة الاسلاموية السودانية تعبير عن فكر الازمة بامتياز لانها تطورت وازدهرت فى مناخ الازمة السياسية والاقتصادية والفكرية التى

أنتجها نظام مايو العسكري بعد عام ١٩٧٢ وهى الفترة التى يسميها مكى «صحوة العمل الاسلامى ٧٢-١٩٧٧» ثم : «من خندق المقاومة إلى مركز المشاركة ٧٧- ١٩٨٥»<sup>(١)</sup> ويسمىها الترابى عن المجاهدة والنمو وعهد المصالحة والتطور وعهد النضج- كما سبق وذكرنا سابقا. فقد كان صعود الحركة الاسلاموية مع سقوط المشروع الديمقراطى والذى لم يكن مجرد تغيير سياسى بل كان فشلاً ذاتياً للمثقفين السودانيين، وفى مناخ الفشل الفردى والجماعى انتعش تنظيم وفكر الحركة الاسلاموية وكان جيش المحيطين والحائرين - والذى نسميهم التائبين إلى الدين- هو احتياطى الحركة الذى اتاها محطم النفس وبذهنيات متخلقة ومشوشة يمكن تطويعها وتشكيلها من جديد حسب ترسيمه الحركة فى السبعينات بكل ما يعنى ذلك.

تدعى الحركة الاسلاموية السودانية - كما اسلفنا - أن تنظيمها يحظى بتأييد المثقفين والمستنيرين من السودانيين. وهنا تخطط الحركة عن عمد بين التعليم ونيل الشهادات العالية وبين الثقافة كقدرة على التفكير والعقلانية والالتزام بالتغيير والتقدم وتحويل المعرفة والمعلومات إلى سلوك وحياة يومية. ونظام التعليم في السودان يساعد فى تكريس الجهل والتخلف رغم الشهادات العليا والجامعات والبعثات لانه ببساطة حسب المفكر باولو فريرى تعليم بنكى وليس تعليماً نقدياً فالاول تراكم لمعلومات والثانى تفكير ونقد والاول يخلق خرتيتاً بارداً لا ينفعل بالحياة من حوله ولا يتغير صاحبه ولا يغير. لذلك المثقف يمكن فقط أن ينتجه التعليم النقدى لانه أي المثقف يجب أن يكون الضمير الشقى لامته بل لعصره كما كان سارتر ورسل مثلاً. فالانسان المتخلف لا يحدد حسب المؤهلات التعليمية والتحصيل المدرسى،



ولقد عبر العقل الشعبى السودانى عن ذلك بالمثل المعبر: «القلب ما يزيل بلم». فالتعليم بمضمونه الحالى لا يوصل خريجه إلى الفكر والثقافة ولا يحصنهم ضد التعصب والدوغمائية وينتهى باصحابه إلى ما يسمى «الخصاء الذهنى mental Castration» والتي يعرفها علماء النفس - حسب هذا التعبير المجازى - بأنها حالة عجز الذهن عن تأكيد ذاته والتعبير عن ديناميته، وهذا الصد الذهنى يعجز عن التعبير عن قدرته على السيطرة على العالم الخارجى مع أن الذهن هو أداة سيطرتنا الاساسية على المحيط. قد يتحول الخصاء الذهنى إلى ضعف عقلى صريح ذى أسباب نفسية بحتة وهو غير الضعف العقلى ذى الاسباب العضوية. وفى الحالات البسيطة قد يتخذ الخصاء الذهنى شكل صد القدرة على الاستيعاب والتركيز والتحليل والتوليف أى طابع فقدان السيطرة الفكرية على العالم<sup>(١)</sup> وهكذا يكون المتعلمون ذو قابلية واستعداد نفسى للانضمام إلى حركة متعصبة وفاشية سواء شاركوا بنشاط وايجابية فى عدوانيتها وعنفا أو سكتوا عن ذلك رغم عضويتهم فى الحركة بمبرر الطاعة أو وحدة التنظيم. والدليل الواضح على ذلك الموقف من التعذيب فى السودان عدم مناقشة هذا الموضوع حتى لا يصطدم وتهتز قناعات العضو ويكون الحال انكار حدوث ذلك والمغالطة أو الكذب. ولكن لا يحاول المنتمى للحركة قراءة تقارير منظمات حقوق الانسان مثلاً لكي يتيقن من صحة ما يسميها ادعاءات. العقل معطل تماماً وهنا يعمل عقل الحركة الجمعى نيابة عن الافراد.

---

(١) مصطفى حجازى : للتخلف الاجتماعى . سيكولوجية الانسان المقهور معهد الانماء العربى . بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٩ ، ص ٢٦٢



الشخص صاحب العقل غير النقدي ولحد كبير صاحب العقلية المتخلفة يتحول بالضرورة إلى دوقمائي dogmatic أى وثوقى أى ينتمى إلى مذهب أو حالة فكرية ترى انفرادها «بالحقيقة» فلا تجيز لغيرها الحق في ادعائها أو الشك فيما جاءت به أو مناقشته وتعتبر "بأنها القول الفصل فيما ذهبت إليه من تفسير للكون والمسائل الفلسفية" <sup>(١)</sup> فهي عبارة عن نسق فكرى مغلق واقصائي يكتفى ذاتيا ولا يتأثر كثيراً من خارجه. وتقاس درجة الدوقمائية وحدتها حسب معايير معينة منها: بقدر ما تصنع جازا كثيفاً بينها وبين نظام الإيمان والايمان، ونظام العقائد والاعقائد، ثم إنكار واحتقار الوقائع التي قد تظهر وتناقض هذه العقائد والايمانات واخيراً المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الايمانات والعقائد بدون الاحساس بوجود أى مشكلة <sup>(٢)</sup>. تشتد دوقمائية أى تشكيلة معرفية بقدر ما تقوى حدة الخلاف مع الافكار والعقائد التي تختلف معها بتكوين يقين ثابت بان حقيقتها مطلقة والآخر مخطئ باستمرار لذلك ترفض أى توفيق أو مصالحة مع النظام الفكرى الآخر، كما أن الدوغمائية لا تفرق أو تميز بين العقائد والافكار التي ترفضها، ففي حالة الحركة الاسلاموية تتحدث عن العلمانية والشيوعية والمتمردين والطائفية والامبريالية والكنيسة العالمية كعدو واحد يتشكل ظاهرياً فقط في نظرها أو الحديث عن صراعها مع الغرب بأنه حرب

---

(١) يوسف الصديق : المفاهيم والالفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب.

تونس الطبعة الثانية، ١٩٨٠ ص ٨٠

(٢) محمد أركون : الفكر الاسلامى - قراءة علمية . بيروت ، معهد الانماء العربى،

١٩٨٧ ، مقدمة هاشم صالح ، ص ٦

صليبية جديدة رغم عدم مسيحية كل من تجاربهم في الغرب. وتكون البنية المعرفية أو الفكرية دوقمائية اكثر كلما كان منظورها الزمنى موجهاً بشدة نحو نقطة بؤرية مثل احتقار الحاضر لصالح المبالغة بشأن عصر ذهبي في الماضي<sup>(١)</sup>. والعقل النقدي عكس هذه السمات تماماً فهو لا يرتاح إلى يقين أو عقيدة بل يتساءل ويتشكك باستمرار وحقيقته نسبية ومتغيرة لأنها واقعية.

نبعت دوقمائية الحركات الاسلامية في التقسيم المانوى للعالم إلى خير و شر أو دار الاسلام ودار الكفر (الحرب) ثم الاسلامى والجاهلى بالمفهوم القطبى والذى خففته بعض الحركات بالذات في السودان وتونس إلى اسلامى وغير اسلامى مع بقاء نفس المعنى المقصود. فالمجتمع الجاهلى حسب التعريف السائد بين الاسلامويين : «هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. متمثلة هذه العبودية في القصور الاعتقادى، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية<sup>(٢)</sup>. ثم يعدد ضمن ذلك المجتمعات الشيعية والوثنية واليهودية والنصرانية والديمقراطية أو التى تقيم هيئات من البشر، لها حق الحاكمية العليا التى لا تكون إلا لله سبحانه» واخيراً تدخل فى ذلك - حسب رأيه- المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها «مسلمة» ! لانها رغم العبادات والشعائر لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها وتعطى اخص خصائص الالهية لغير الله.

«فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها وموازينها

---

(١) المصدر السابق ص ٦-٧.

(٢) سيد قطب، مصدر سابق، ص ٩٨.

وعاداتها وتقاليدها.. وكل مقومات حياتها تقريباً؛<sup>(١)</sup> نفس الفكرة مازالت حية وملهمة ولكن يعبر عنها بلغة أكثر دبلوماسية ومع ذلك تتعري عن دقمايتها. قبل شهر قليلة يتحدث راشد الغنوشي لصحيفة سودانية : «... والجهد ضد أنظمة الكفر والاستبداد والعشائرية والتجزئة والولاء الاجنبى، وتكاد أنظمة العالم الاسلامى لا تخرج من هذه الاوصاف. فأن للأمة الاسلامية أن تنهض بمهام الصراع الحضارى والشهادة للمشروع الحضارى الاسلامى. فلا مناص من تركيز الجهد الجماهيرى على مجاهدة هذه الانظمة الخائنة لتعريتها وتوهينها وارضاخها لسلطة الشعب والاطاحة بها»<sup>(٢)</sup> ويقول توأمه حسن الترابى في نفس المناسبة. والسياق: «ولم يبق للدين - كل الدين، الملة الدينية من حيث كانت - لم يبق لها غيرنا. لم يبق الا عندنا مفهوم الشريعة العلوية التي تضبط الحاكم وتضبط الدولة وتنظم علاقات البشر وتؤسس معنى العدالة وتقيم بين الناس القسط...» أصبحنا نحن وحدنا نحفظ أصول المطلق الثابت الذى نرجع إليه فى كل ميعاد ومقياس، والشريعة العلوية التى تخضع لها الدولة ازاء شعبها فلا تظلمه وازاء جيرانها فلا تظلمهم. التى يمكن أن تؤسس عليها الشرعية الدستورية والشرعية الدولة ايضاً<sup>(٣)</sup> ومثل هذه النظرة للذات تركز على : «كتم خير أمة أخرجت للناس»، ويبقى الموقف الدوقمائى الذى يعبر عنه سيد قطب خير تعبير، حين يقول : «إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلى على هذا

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠١

(٢) صحيفة الانتقاد الوطنى السودانية ، يوم ٢٥ أبريل ١٩٩١.

(٣) كلمة حسن الترابى فى المؤتمر الشعبى العربى والاسلامى، الخرطوم ٤/٢٥ -

١٩٩١/٤/٢٨، ص ٥

المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراتيه. وألا نعدل نحن فى قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنتلقى معه فى منتصف الطريق كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فاننا نفقد المنهج كله ونفقد الطرق!»<sup>(١)</sup>

الدوقمائية ذات علاقة جدلية بالشخصية الانفعالية غير الناضجة والتي تميل للتعصب والعدوانية. فالدوقمائي انفعالى وبالتالى يميل للعدوانية والتعصب، كذلك المتعصب والعدواني يتأثر تفكيره باستمرار وتتأكد أفكاره بسبب دوقمائيته. فهناك تغذية راجعة بين الصفتين لدى الفرد الاسلامى خاصتهى البداية أى لدى المنضوين جديداً للحركة حتى تثبت بعض مظاهر السلوك والانفعال والتفكير لى تصبح لوازم للشخصية. يضخم الانفعال والعاطفة والشعور والاحساس لدى الاسلامى على حساب العقل والادراك والتمييز والمنطق، لذلك كثيراً ما تتداول تعبيرات مثل «حرج المشاعر الدينية» واستفزاز العاطفة الدينية» وخير مثال على الانفعالية على مستوى عالمى رد الفعل تجاه كتاب سلمان رشدى «الآيات الشيطانية» فماذا يضير الدين الذى يعتنقه الملايين من اقصى الشرق إلى اقصى الغرب وفى كل بقعة على الارض والذى استمر أربعة عشر قرناً صمد خلالها أمام المشركين والمنافقين ووقف ضد الحروب الصليبية وضد السباق التبشيرى - إذا كتب مؤلف مغمور رواية تمس الاسلام؟ فالضرر الذى أتى من رد الفعل المتشنح هو بالتأكيد اكبر وأعمق من تأثير الرواية. هذا هو الطريق الاسهل فى تجييش وإستنفار المؤمنين بسرعة، بينما النقاش والحوار بطئ وصبور وقد يشكك فى بعض اليقينيّات، والاسلاميون يبحثون عن العاجلة فى الامور وهذا مقتلهم فكرياً وسياسياً. خلق المؤمن الجديد لا يتأثر إلا بالتوجه إلى

---

(١) سيد قطب ، مصدر سابق، ص ٢٢

عقله دائما وبعد ذلك فلتأتى العاطفة لكى تدعم العقل لا العكس،  
مستحيل أن نصل من خلال العاطفة والانفعال إلى أحكام عقلية ومنطقية  
والفكر الدينى يميل للإنتفعال عند شعوره بالتهديد لذلك يظهر تقليد الحدة فى  
النقاش والاحكام، حتى فى عناوين بعض كتب الحوار والنقاش يظهر الغضب  
ان لم تقل العدوانية، مثال:- الصارم المسلول لإبن تيمية وبدرجة اقل :  
تهافت التهافت أو فضائح الباطنية. وفى الكتابات المعاصرة تكثر العناوين  
التي تستعمل مأزق ، أزمة، سقوط ، انهيار... الخ عند وصف الآخر كذلك  
يلجأ الاسلاميون إلى مزج النقاش العقلى بالانفعال المثير فنقرأ هذه الجملة  
فى حوار بين اسلاموى والشيخ محمد الغزالى: « كيف يحدث أن يشارك  
فضيلة الشيخ محمد الغزالى مع فيليب جلاب ولويس جريس، فى تأسيس  
مجلة علمانية تنشر الصور العارية على ابناء المسلمين» (١) تزخر هذه الجملة  
بإيحاءات ودلالات كثيرة متناقضة عمداً إذ تجمع بين شيخ مسلم ومسيحيين  
والعلمانية والصور العارية بهدف حصار الشيخ بين هذه الشبهات! ثم حوار  
بعد ذلك.

أردت أن المح فقط إلى طريقة تعطيل العقل عن العمل وتنشيط العاطفة  
الانفعال لتكتمل شروط ميلاد متعصب نموذجى، فالمتعصب\* لابد أن يمتلك  
عقيدة مطلقة Dogma أى دوقماتى. لذلك يعرف علماء النفس التعصب  
من خلال وجود هذه العقيدة المطلقة والتي تمثل نظرة المتعصبين للكون

---

(١) جمال سلطان: أزمة الحوار الدينى. القاهرة، دار الصفا، ١٩٩٠ ، ص ١٩-٢٠

والمجلة المقصودة هى : «كل الناس»

\* المتعصب من اللاتينية ( fanum, fanaticus ) = الهيكُل: وهو المبالغ فى حماسه  
لدين أو رأى. أو الذى يعتقد أن الاله توصى له.



والمجتمع الانسان: « يظن المتعصبون، من خلال توهمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشرى، أنهم أمسكوا بالحقيقة التى تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان والعصمة وكل أشكال التفوق على البشر. إنهم يتراجعون إلى مرحلة القدرة الكلية الطفلية التى تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذى يجري إدراكه بالمعارف ويحدود الامكانيات الانسانية. وبترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسى وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن أصطفاهم الأزل أو التاريخ» <sup>(١)</sup> فالفرد يلجأ الى التعصب الجماعى لأنه مأزوم ومصاب بعقده نقص وعدم أمان لذلك بانتماثة لجماعة تعتقد انها الاحسن والاقدس والتى اختارها الله لانقاذ البشر قد تعوض له ولكن بطريقة مرضية بعض الخوف والقلق إذ يحل خوف جديد على الجماعة والخطر الذى يهددها هو خطر يهدده فقد يعود إلى فضاء الحرية والمغامرة والاختيار لو ضاعت «الجماعة» التى تحملت نيابة عنه مسؤولية المعرفة والفعل والحياة، لانه يعيش حياة الجماعة وليس حياته الخاصة المختارة. وهذا يفسر فيما بعد العدوانية في الدفاع عن الجماعة وافكارها وكل الاوهام الملحقة بذلك. وهنا يقول الاخضر عن الاسلاموى أو السلفى بانه عموماً «عصابى مبطن بمتعصب: فاهمته متعطلة لذلك يحاكم المختلفين عنه ومعه باسقاط فانترماته (اوهامه ، خيالاته) عليهم» <sup>(٢)</sup> وهذا ينسحب على قضاة محاكم قوانين سبتمبر فى عهد النميرى ومن اعدموا الاستاذ محمود محمد طه وعلى الشيخ الذى أفتى بقتل نجيب محفوظ بسبب رواية : «اولاد حارتنا». كما

---

(١) أندريه هاينال وآخرون : سيكولوجية التعصب. ترجمة خليل أحمد خليل. دار الساقى ، ١٩٩٠ ، ص ٩-١٠.

(٢) العفيف الاخضر: عصر الازمة الدائمة . الدار البيضاء (ب. ن) ١٩٩١ ص ٤٤

أن النرجسية والقدرة الكلية تظهر فى تحديد هذه الجماعات لدورها فى التاريخ والمجتمع، وبالتحديد طريقة ادارة الحكم فى السودان على ايدى الاسلاميين الذين يحاربون كل العالم بصورة دون كيشوتية لا تتناسب مع قدراتهم الواقعية. لذلك قد يظن النملة فيلاً أو العكس، وقد تظهر له المجاعة التى تزهق أرواح الملايين مجرد فجوة غذائية حقيقة، هذا إذا لم يكن يقصد تزييف الوعى والواقع عمداً وبإصرار. بسبب النرجسية وتضخيم الذات والقدرات ترى حكومة الجبهة فى السودان أنها تستطيع محاربة الغرب والشيوعية والنصرانية والتجمع الوطنى ودول الرضوخ لامريكا والمتمردين، وتستطيع أن تحل المشكلة الاقتصادية لان الفدان سينتج عشرات القناطير وأن تحارب معها قوى الطبيعة فى جنوب السودان.

يرى بعض علماء النفس أن التعصب من شروط جنون العظمة وهى بنية يمكن فهمها من خلال ظاهرة سيكولوجيا الطفل أى وهم القدرة الكلية. ويسلك المتعصبون سلوكاً قد يظهر غريباً ولكنه بسبب عدم التقدير يتفاءلون كثيراً، ويعتقدون أن القدر يحبهم، إنما يتحدونه وينتظرون حكمه، ولو كان ذلك فى مقابل اكبر الكوارث ، بما فى ذلك تحطيم وجودهم الشخصى ومثلهم»<sup>(١)</sup>. هذا السلوك خادع وقد نطن أنه شجاعة فائقة ولكن حين نتذكر المغامرين مثل نيرون وهتلر وغيرهم يتضح : « أن الأمر لا يتعلق باكثر من انكار للواقع، وبحث عن قدرة كلية مرضية، غالباً ما تخفى مشاعر عجز ويأس، وعدم الاقتدار على تحمل حدوده الخاصة به، وعلى الخضوع لقواعد الحضارة المستبطنة فى الأنا الأعلى»<sup>(١)</sup> ورغم قوة جزء من الأنا الأعلى وهو

---

(١) اندريه هانيال، مصدر سابق، ص ١٣.

عند المتعصب الدينى، ضمير اخلاقى متزمت وسواس فيما يتعلق بالجنس مثلاً، فى نفس الوقت يسكت الانا الاعلى ويمارس عدوانية غير مقيدة فى حالة الاعتقاد بان الانسان المؤمن بعقيده ما لتحقيق هدف مقدس (تطبيق شرع الله مثلاً) لا تقيده أمور اقل قيمة من الهدف ويمكن التضحية بها. ولاضعاف الانا الاعلى الذى ينتمى إلى مجتمع يرفضه المتعصب لابد من تأكيد اختلاف الفرد عن الآخرين وهذا ما يسميه المنضويون تحت حركة دينية «الغربة» بسبب الجدة، يقول التراي «كانت الحركة لعهدا الأول محاصرة بغريبتها عن ان تمتد. وكانت تتعزى بما فى معانى الدين من غربة الصالحين وقلة المهتدين منسوبة إلى كثرة الذين لا يعلمون»<sup>(٢)</sup> وهذا ما يصفه علماء التحليل النفسى بان العاصب أو المتعصب يقطع صلته مع محيطه لامتلاكه فكرة أو مثال مطلق يستحق أن يبذل روحه لاجله وان يضحي بالآخرين ايضا فى سبيله: ففيهم تمرد على شئ ما غير مشبع وبحث عن شئ ما كامل، يسعون لاحلاله محل ما ينقصهم... وينتسب بعضهم إلى النمطية الوسواسية التى تتضمن حاجة جدارة وسؤدد، وتعاملاً بارداً مع الاقتناع بأنهم على حق وهذا الاقتناع الذى يسكت جرميتهم إسكاتاً جزئياً<sup>(٣)</sup> هذه ايضا آلية لتقليل الاحساس بالذنب فى حالات الاعداء والعداونية، ويرسخ هذا الاقتناع بتقسيم العالم - دون تردد أو إنقطاع- رلى عدو كامل / وصديق كامل، وفى مثل هذه الحركات لابد من كبش فداء (Scapegoat) وجدته النازية فى عداة السامية، والعنصريون فى

---

(١) نفس المصدر

(٢) حسن التراي «الحركة الاسلامية... مصدر سابق، ص ٤٩

(٣) اندريه هاينال، المصدر السابق ص ١١-١٢

الولايات المتحدة وجنوب افريقيا فى السود، والعاطلون عن العمل فى غرب أوروبا فى العمال المهاجرين، والصهاينة فى منظمة التحرير الفلسطينية، ويجده كل مجتمع متعصب فى اقلية ما. أما الحركات الاسلاموية فالعدو هو الشيوعية والعلمانية والقومية أى «الجاهلية» مقابل الاسلام. هذا التقسيم التبسيطى للعالم وايجاد عدو يفسر من خلاله كل النقص وبالتالى تبرئة الذات عن أى نقصان أو عيب، وتجد الاطمئنان «الوهمى» الذى «يمنحه الأذن باطلاق غرائزة (العدوانية واحيانا الجنسية) بفضل يقينه بانه مالك الشريعة أو القانون»<sup>(١)</sup> وهنا يأتى دور الزعيم أو القائد، وفرق بولتروير بين المتعصب الاصلى - العاصب - والمتعصب المنقاد. فالأول لديه السلطة أو الامر الذى يسمح له بأن يعطى لاتباعه الإذن بالتغلب على النواهي المفروضة من الأنا الأعلى. لذلك شعر أتباع هتلر - الذين كانوا يمكن ان يكونوا عاديين وسويين - بأنهم مأذنون من جانب زعيمهم لكى يتجاوزوا القوانين باسم فكرة. وهذا ما يفسر لماذا يسمى قائد الجماعة الاسلاموية : المرشد العام، أو المراقب العام أو أمير الجماعة (من الامر)، أو الشيخ بالمعنى السودانى التقليدى لشيخ القبيلة أو الطريقة.

يقرر ديكمجيان Dekmejian فى كتابه عن الاصولية بانه لا يمكن فهم الظاهرة دون تحليل بنية شخصية الفرد الاصولى كما تشكلها بيئة الازمة، ويعدد بعض الصفات التى مر ذكرها مثل الانفعالية وعدم النضج،

(١) اندريه هاينال ، مصدر سابق ص ١٠

(٢) المصدر السابق، ص ١١

والطاعة والخضوع، وشعور بوجود قوى شريرة معادية ويظهر عدم ثقته في الافراد والمؤسسات الحكومية يتبع ذلك حركية وعدوانية تجاه المعارضين، ويقود ذلك إلى نظرة تأمرية للأشياء يضيف إلى ذلك إلى أن الاصولى شخصية اغترابية أو مغترية لأنها تبتعد عن المجتمع الكلى وتبحث عن انتماء تجده فى الجماعة الصغيرة والشعور بالنقص نتيجة طبيعية للاغتراب ولكنه يتحول إلى عدوانية استعلائية - قالها قطب صراحة - فور اندماجه فى الجماعة أو العقيدة الاسلامية - كما يفهمها. ويتميز الاسلاموى بتسلطية تنبع من الطابع المطلق لتعاليمهم وملازمة لفرض التأثير على التحويل الجذرى للمجتمع، وتجعله مهووسا بالسلطة والبحث عن السيطرة الاجتماعية والسياسية. وتتسم شخصيته باللاتسامح النابع من المضمون الدوقمائى لعقيدته والتماهى التام بنواهيها وأوامرها الصارمة<sup>(١)</sup>.

تتخذ شخصية الاسلاموى العصابية تتخذ عدداً من ميكانيزمات (آليات أو أواليات) الدفاع التى تؤدى حتما إلى العدوانية والعنف. وأول الخطوات هي تقسيم العالم إلى خير مطلق وشر مطلق، فالحركة عند الترابى تسعى «لمحاصرة الشر»<sup>(٢)</sup> حيث يتنامى الشعور الاضطهادى والخوف من العدو الخارجى والداخلى والمؤامرات خاصة فى فترات الازمات والمخاطر حيث يحاول العصابى بعناد واصراراً لا يعترف بأخطائه أو قصوره. وهنا تظهر

---

(١) Dkmejian , op. cit. pp.33-4

(٢) حوار فى كتاب فقه الدعوة : ملامح وآفاق الجزء الثانى تحرير : عمر عبيد حسنة كتاب الامة (١٩) ذو القعدة ، ١٤٠٨ ص ٣٥



الآلية التى ذكرناها البحث عن عدو أو حتى خلقه يوجه له اللوم -> العدوان.

ويصف حجازى هذا الموقف بدقة : «تحويل الامر بهذا الشكل إلى مصدر للعدوانية ورمز لها، يفسح المجال لامكانية تبرير الاعتداء عليه. الاعتداء يصبح مشروعاً لانه يتخذ طابع الدفاع عن النفس: اذا كنت عدوانياً تجاه الآخر، فما ذاك إلا كى ادافع عن نفسى ضد التهديد الذى اتعرض له من عدوانيته. ثم إن الصاق العيب الذاتى بالآخر يحوله إلى رمز للنقص وبالعار.. ونجعل الاعتداء عليه مشروعاً ومبرراً لانه عدوان على رمز العيب والعار. الاعتداء على الآخر انطلاقاً من هذه الوضعية، ليس اعتداء على قيمة انسانيته، بل هو بكل بساطة تحطيم لرمز السوء والعار»<sup>(١)</sup> وهناك حدث واقعى يؤكد مثل هذه التحليلات، ففى يوم اغتيال الطبيب النقابى على فضل صباح ٢٨ ابريل ١٩٩٠ دار قرى حوار بين شخصين احدهم يقول للآخر: سمعت النهارده قالوا فى دكتور فى السجن ويرد الثانى قبل ان يكمل الاول حكايته: لكن الطبيب دا ما قالوا شيوعى ا وكثيرا ما يستعمل بعض الاسلاميين مصطلح الهالك» فلان حين يتحدثوا عن شيوعى اغتيل أو أعدم أو مات طبيعياً وكان يصارعهم سياسياً<sup>(٢)</sup>

تحاول الحركة الاسلاموية بشمولية مدعاة تدين كل شئ فى الحياة والمجتمع والكون ثم اعطاء مضمونا مقدسا لو كان ضمن رؤاها أو افعالها

(١) مصطفى حجازى ، مصدر سابق، ص ٤٩

(٢) صحيفة «الانقاذ الوطنى» السودانية يوم ٢٢ ابريل ١٩٩١ كمثال ، (احد اعضاء الحزب الشيوعى الهالكين).

أو نشاطها. لذلك تسمى العداونية والتعصب «الجهاد» رغم أن مفهوم الجهاد في الاسلام له معنى محدد وشروط واضحة ولكن من باب الاجتهاد التبريري أدخل مصطلح الجهاد في الصراع السياسى وأى تنافس مع المعارضين والمخالفين يدعى جهاداً بقصد الصاق صفات الكفار عليهم وقبول كل الممارسات الغربية ضدهم. لذلك كانت من أهم واقدم كتابات الحركة الاسلاموية (رسالة الجهاد لحسن البنا) وتؤكد الحركة في فكرها وتنظيمها على الجهاد لان العدو شرس . لذلك كثيراً ما يطالب دعاة الحركة ومنظروها بالروح الجهادية فى التنظيم، يقول يكن: «إن القوى الظاهرة والخفية القابضة على الزمام في العالم الاسلامى<sup>(١)</sup> قوى شريرة مغسولة الادمغة، قد هياها اعداء الاسلام لهذا الدور منذ زمن بعيد... هذه القوى لا يمكن قهرها والتغلب عليها بغير جهاد وبغير حركة جهادية، وبغير تربية جهادية» ويضيف إن إزالة هذه القوى واقامة الاسلام أمر صعب، لذلك يحتاج إلى تربية جهادية تخرج أنماطاً من المجاهدين، يحبون الموت كما يحب الناس الحياة<sup>(٢)</sup> وكثيراً ما يرددون فى النزاعات السياسية الحادة، الآية الكريمة : (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) أو يستشهدون بقوله تعالى من سورة الفتح (محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم .. الآية ٢٩) ويفسرونها بانتقائية تتناسب مع متطلبات التكتيك السياسى فى التحالفات أو استعمال العنف أو اتخاذ مواقف

---

(١) فتحن يكن : ابجديات التصور الحركى للعمل الاسلامى. بيروت ، مؤسسة الرسالة ١٩٨١ ، ص ٨٨ - ٨٩.

متناقضة متشددة أو متساهلة للغاية. وتتردد كلمة القتال أو القتل في أدبيات الحركة بالذات في المواقف الحاسمة ومع اشتداد التناقضات، ويتم آيات تحض على الجهاد: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيراً لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون» (البقرة ٣١٦) أو «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.. الآية (التوبة ٣٠) ورغم أن البعض نتيجة تجارب سلبية عديدة في الصدام مع السلطة السياسية والمخالفين حاول أن يعطى الجهاد تفسيراً أكثر تسامحاً ولطفاً بالحديث عن جهاد أكبر وأصغر، إلا أن أصوليات الحركة تؤكد على القتال وترى أنه الجهاد المقصود وليس الأصغر. وكتب البنا عن حديث (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا : وما الجهاد الأكبر؟ قال : جهاد القلب أو جهاد النفس) مايلى : «وبعضهم يحاول - بهذا - أن يصرف الناس عن أهمية القتال والاستعداد له، ونيه الجهاد والاخذ في سبيله. فأما هذا الأثر فليس بحديث على الصحيح... على أنه لو صح فليس يعنى أبدا الانصراف عن الجهاد والاستعداد لانقاذ بلاد المسلمين ورد عادية اهل الكفر عنها<sup>(١)</sup>.

الحركة السلامية السودانية رغم المحيط المتسامح الذى أحاط بها إلا أنها تعاملت بازدواجية ولاء للواقع المعاش أو للفكر الذى يصلها من الخارج وبالذات كتابات سيد قطب. تظهر الحركة رفض العنف لأسباب تلتقى مع الآخرين فيها ولكن الممارسة غير ذلك تماماً، يقول زعيم الحركة: «ولا عجب

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣.

أن كان المناخ السياسى المفتوح التسامح فى السودان لا يقبل ولا يستلزم عنفاً ثورياً غاضباً يخرب المرافق أو يفتال الرموز أو يستنكف عن الاصلاح ويعده مساومة وتخديلاً وخداعاً.<sup>(١)</sup> ولكن الحركة لاترفض فكرة الجهاد مبدئياً فقد تختلف فى الشكل و الدرجة، كما يوحى قول الزعيم : ولئن تمكن الجهاد نظراً وعملاً فى كسب الحركة بالسودان، فإنها لم تتصوره كما تصورته بعض الجماعات الاسلامية التى ورثت عن الأخوان المسلمين بمصر: <sup>(٢)</sup> والحركة الاسلامية السودانية بحكم منهجها البراقماتى والمرونة والمكيافيلية لا تعلن عن خط محدد وتترك كل الامكانيات مفتوحة فقد عشت شباب الحركة فى السودان تيارات أخذت من قطب والامام الخميني وأمنت «بالاستعلاء والاستمازة والمجاهدة الفاصلة أو بجدوى القوة الايمانية الكامنة فى الجماهير أو بقيمة النضال الشعبى والعنف، لكنها كانت عارضات ما تلبث أن تنطفئ حداثتها وتندرج فى متن المنهج الحركى العام الذى يعتبر بكل التجارب الثورية والشعبية على قدرها بعدها وقربها من روح الاسلام<sup>(٣)</sup> والمقصود روح الاسلام كما تفهمها الجماعة وهذا الفهم يتشكل - كما دلت التجارب- وفق فقه الضرورة أو المصلحة. فاختيار العنف أو رفضه يتغير حسب ظروف المرحلة وقوة الحركة وقربها من أهدافها وشعورها الحقيقى أو المتخيل لعنف الآخرين. وفي فترة مبكرة من تاريخ الحركة - مؤتمر العيلفون ١٩٦٢ - ظهرت إشارة إلى أن المؤقرين إنتهوا إلى التعريف التالى لحركة الاخوان المسلمين بانها (حركة تدعو الناس لاقامة

---

(١) حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص ٢٥٢

(٢) نفس المصدر

(٣) المصدر السابق ، ص ٣-٢٥٤

المجتمع الاسلامى، ومن وسائلها استخدام القوة»<sup>(١)</sup> وادخلت اسلوباً جديداً فى التعبير السياسى ففى ٨ ديسمبر ١٩٦٦ خرج موكب تأييداً لعبد الناصر فى صراعه مع الاخوان، وحدث - حسب مؤرخ الحركة : «اصطدام الموكب الذى كان تحت حماية البوليس مع موكب مضاد قاده (الاخوان المسلمون) حيث استطاعوا تشتيت موكب شيخ على ومطاردة قاداته»<sup>(٢)</sup> ثم كانت احداث حفل الفنون الشعبية بجامعة الخرطوم عام ١٩٦٨ حين حاول الاخوان إيقاف الحفل بدعوى لا أخلاقيته وذلك اثناء العرض، يقول مكى: فانها ل عليه كرسى وبدأت حرباً مما أبقت في القاهرة شيئاً سالماً. وترتب على ذلك انقسام وتوتر شديد فى الصف الطلابى عبر عنه تسليح الشيوعيين بالمولوتوف والسيخ واداء الاخوان لصلاة الحرب»<sup>(٣)</sup>. وقضى الاخوان مصير شيوعى اندونسيا لمواطنيهم من الشيوعيين السودانيين. وحين شاركوا فى السلطة ١٩٧٨ - ١٩٨٥ وانفردوا الآن بالسلطة اسفرت الحركة عن عدوانية وعنف يفوق كل ما عرفه تاريخ السودان. وتحت ستار الدفاع العبى تم تدريب كل الاسلاميين على السلاح وانخرطوا في كيانات امنية لحماية نظام يونيو.

هناك حديث نمطى عن السودانى المسالم قد يقف ضد تصنيف افراد الحركة الاسلاموية ضمن المتعصبين والعصابين وبالتالي نفى صفة العدوانية والعنف والفاشية عن الحركة. هذا التصور العام والشائع لما يسمى بالشخصية السودانية والاخلاق السودانية يحتاج إلى قدر من التدقيق والاختبار لانه من الممكن استغلاله فى شل القدرات النضالية للشعب

---

(١) حسن مكى ، حركة الاخوان المسلمين .. مصدر سابق، ص ٦٢

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩٣



السودانى. من البداية لم تصمد نظريات الشخصية القومية (National character) علمياً فأى شعب أو قومية ليس ثقافة أو نفسية واحدة متماسكة صماء لا تشققها الاختلاقات الطبقية والاثنية والجهوية والانشطة الاقتصادية وانماط الانتاج أى التاريخ فى ثباته النسبي وفى حركته. ففى فترات الثبات النسبى هذه يخطئ البعض ويعمم صفات معينة على كل الشعب. فالسمات النفسية والاخلاقية والامزجة ليست جوهرأ أو كينونة ولكنها سيرورة ودينامية. كان الاخوان المسلمون اكثر المستفيدين من بيع هذه الفكرة وكانت النتيجة انهم احتكروا العنف لانفسهم وعطلوا العنف المضاد بما فيه العنف الثورى والرادع. فالنظام الاسلامى الحالى فى السودان زغم كل الادعاءات والضحيج حول «عاداتنا وتقاليدنا» والاخلاق السودانية أدخل أساليب فى تثبيت حكمة دخيلة بالفعل على ما يردده عن القيم السودانية لأنها كذلك منتهكة لحقوق الانسان حيثما كان. فالتعذيب ، التجسس، الكذب، المحاربة فى العيش ، الغدر ، الاحتكار والتخزين.. الخ كل هذه سلوكيات لم يحترمها «السودانى» المعنى بوصفهم. هناك رد جاهز وهو وجود قيم سودانية تقليدية تتعارض مع قيم إسلامية وبالتالي هم ليسوا مطالبين بأن يكونوا كما وجدوا آباءهم. ولكن دخل فى الجدل والسجال حول مدى قرب أو بعد تلك القيم من الاسلام الحقيقى.

الانسان ليس مجموعة صفات ثابتة جوهرية مطلقة ولكنه نتاج تعلم واكتساب مستمرين وتكيف متجدد إذا لم تعد الاستجابة والاستعداد الايجابى، وكل هذا محدد - بقدر كبير - ببيئة اجتماعية وقدرات فردية متأثرة بهذه البيئة وبالتنشئة الاجتماعية والمؤسسات ذات الصلة بتكوين الانسان مثال المدرسة والاعلام وكل تنظيم للضبط الاجتماعى. ونبدأ بتتبع

كيف يوجد العاصب / المتعصب الممكن والمحتمل فى المجتمع السودانى وبالتحديد المجتمع السودانى النيلى الشمالى والوسطى المسلم والمستعرب ومؤخراً يضاف غرب السودان البعيد؟ المجتمعات المتخلفة عموماً مجال خصب لنمو الحركات المتعصبة ولوجود الافراد العصابيين وذلك بسبب المستوى المعيشى المتدنى والعلاقات الاجتماعية القهرية وتدنى نوعية الحياة وحجب كل امكانيات التمتع والاشباع الروحى والنفسى والمادى باختصار إفقار الحياة مادياً وروحياً طريق ذو اتجاه واحد يؤدى للتعصب خاصة مع انعدام القدرة على التنظيم والتفكير بهدف التغيير والثورة. لذلك المعين الذى تأخذ منه الحركة الاسلاموية هو مجتمع متخلف وتابع، وفى الحاضر - وهذا احد اسباب محاولات التجديد - يحاول هذا المجتمع أن يلامس الحداثة وذلك بادخال التكنولوجيا والتعليم ووسائل الاتصال؛ ولكن يبقى كل هذا مجرد تحديث للتخلف وتعميق للأزمة والتى تبذر متعصبين فى اغلب الاحيان.

كانت استجابة السودانى الشمالى المسلم لتحديات الطبيعة والسيطرة عليها - بسبب العلاقات الاجتماعية والثقافية ثم قسوة البيئة الفيريقية نفسها - محدودة وتكاد تبقى فى بعض الاحيان عند حد التكيف السلبي وليس الخلاق أى تكتفى بضمان البقاء والاستمرار وبالتالى يتحایل على الطبيعة أو يسترضيها أو يتملقها لكى لا تسحقه وينقرض. وينازلها بأدوات بدائية فى العمل، ويتوسل إليها بالسحر والشعوذة وبعض الفن. خلفية الانسان المعاصر لا تخرج من قروى أو بدوى يعتمد على الامطار سواء فى فيضان النيل أو فى البادية، وهى دائماً فى يد القدر ويتهدده

سخاؤها الزائد أو شحها الجاف لذلك فهو في الاصل انسان قدرى وخائف على الدوام وقلق على عيشه الذى يسميه الزرق وليس الانتاج- بكل ما تحمله كلمة رزق من احياءات الصدفة والعشوائية. ومن هنا زاد احتمال أن يكون متديناً وراضياً لأنه «لوجرى جري الوحوش غير رزقه لا يحوش ولأن «رينا ما شق حنكا ضيعه». كانت حياة السودانى متقشفة مادياً وحزينة بل مكتئبة نفسياً ومحدودة روحياً، وكان مجال الفرح ضيقاً ويختلس في المناسبات القليلة. مقارنة بالقبائل غير العربية - الاسلامية والتي عوضت عن الفقر المادى بخصب روحى ونفسى غير محدود فهم فى احتفالات وابتهاج مستمر فبعض القبائل تحتفل فى ذكرى وفاة الاعزاء بالرقص والاعانى والخمر. لذلك لم يكن مستغرباً أن يحسد ابن المجاذيب «الاصيل» تلك الجماعات الفرحة المنطلقة ولم تثقلها ثقافة وتقاليذ ذات وقار منافق وخبيث، يقول الشاعر محمد المهدي المجدوب:

فليتني فى الزنوج ولي رباب	تميل بها خطاي وتستقيم
واجترع المريسة فى الحوانى	وأهذر لا آلام ولا ألوم
طليق لا تقيدنى قريش	باحساب الكرام ولا قيم

وأما «العربى» الشمالى المسلم فهو حين يضحك بصوت عالٍ ويشعر أنه يريد أن يفرح، يضع يده على فمه ويقول : استغفر الله، كأنه أتى منكراً وبالفعل هناك ماثور متداول يقول بان كثرة الضحك تميم القلب ( وتفعل شيئاً آخر). وبالتالى فهو مشروع شخصيته اكتئابية تكرس التخلف بالانضواء تحت لواء جماعة متعصبة وفاشية، لان المكتئب شخص قليل الاهتمامات وخامد، ضيق الافق ولا مبالى ولكنه قد يتفعل ويندفع ويتحمس

دون مبرر لأنه يكبت مشاعره وعواطفه الحقيقية باستمرار. ويجد المكتئب في الجماعة الدينية المتعصبة ملجأ مريحاً إذ تزوده بعدو أو شرير يصب عليه كل هذه المشاعر المكبوتة فينفس عن إنفعاله وفي نفس الوقت توعدده بالاجر والثواب حين يوجه عدوانه لكافر أو جاهلى أو علمانى. وهناك قول لنيتشة: أن جميع أولئك الذين لا يرضون عن انفسهم مستعدون دائماً للانتقام ونغدو نحن الآخرين من ضحاياهم».

يضيّق المجال عن تحليل شامل وتفصيلى للمجتمع السودانى الشمالى - وسيكون لهذا مقام آخر- ولكن هناك نسيج لعلاقات ومؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية يمثلها بالترتيب فى القرية والبادية فى السودان : العائلة الكبيرة والعشيرة الجلابى، العمدة وشيخ الطريقة أو الولى. كان هذا التنظيم الاجتماعى التقليدى سائداً بصورة شبه كاملة، ولكن بعد السيطرة الاستعمارية على السودان منذ مطلع هذا القرن حدث بعض الاختلال فى التركيبة الاجتماعية التقليدية. فقد حاول الاستعمار دمج الاقتصاد السودانى فى النظام الرأسمالى العالمى وتعميم الاقتصاد النقدى كبديل للمقايضة والاكتفاء الذاتى المعيشى، تبع ذلك انشاء مشروعات زراعية بطرق غير تقليدية وتشجيع المحاصيل النقدية وتمليك الاراضى الكبيرة. كما أقتضت الضرورات الادارية البدء فى تعليم يلبي حاجات الحكم الاستعمارى لصغار الادارين والموظفين. كان تقبل السكان المحليين لمظاهر التحديث هذه، محدوداً وفى بعض الاحيان عدائياً بالذات فيما يتعلق بالتعليم النظامى الجديد باعتباره شكلاً غير مباشر للتبشير المسيحى خاصة وأنه يهدد «المخلاوى كمؤسسات للتعليم الدينى». كما كانوا حذرين من

الانحرافات الاخلاقية بسبب بعد ابنائهم عن رقابتهم المباشرة ووجودهم فى الداخلات وبالمدين.

من هذه الخلفية التقليدية والتحديث المنقوص ظهرت الانتلجنسيا السودانية التى وجدت فيها الحركة الاسلاموية روادها وكوادرها ومناصريها ومتعاطفيها من بداية الخمسينات وحتى اليوم. هذا التكوين الازدواجى الرؤية لازم هذه الفئة دون توقف فى مسيرتها التاريخية، ورغم دور الانتلجنسيا فى الحركة الوطنية من قيام مؤتمر الخريجين وحتى الاستقلال إلا أن تكوينها المتخلف أو الاقل المزروح هو سبب السودان الذى نعيشه الآن . فقد ارتبطت بالقرى الطائفية والتقليدية وتأثرت بنفوذها اكثر مما يحدث العكس. فالتعلم السودانى لم يحدث قطيعة فكرية واجتماعية مع المجتمع المتخلف، فنظام التعليم الاداتى لم يزوده بالمنهج العلمى فى التفكير لمواجهة المواقف بذكاء اجتماعى ومعرفى. كما أن جو الداخلات المتزمت والقمعى راكم فى داخله كثيراً من العقد النفسية بسبب النظام والاوامر والكبت الجنىسى ووجود مراهقين من جنس واحد فى اماكن منعزلة وهذا وضع موات لانتشار الشذوذ الجنىسى (الجنسية المثلية) إذ لم يجد المراهقون متنفسهم فى مؤسسات أخرى سواء البغاء أو الزواج المبكر<sup>(١)</sup> من ناحية أخرى كانت مؤسسة الاسرة التقليدية تقام على التعلم السودانى أثراً سلبياً واضحاً

---

(١) عن هذا الوضع يقول الترابى عن نشأة الحركة : « كانت أن البيئة الخاصة التى نشأت وانحصرت فيها الحركة لمرحلتها الاولى بيئة طلابية، وكانت سياسات التعليم واطاعه آنذاك تعزل الطلاب عن المجتمع سكناً قصياً وثقافة نظامية غريبة ونمط حياة غريب.

حسن الترابى ، مصدر سابق ، ص ١٢١ .



وحتى القلائل الذين قردوا انتهوا إلى الجنون أو هامشية الأدمان، والعشيرة مازالت تمارس الخلع بآليات مختلفة. وجد المتعلم السوداني نفسه في تناقض حاد مع محيطه الاجتماعي وحاول أن يتكيف أكثر مما يغير ويؤثر، وعوض عن ذلك بتضخيم ذاته وعزل نفسه لأنه لا يشبه الآخرين. قدم ادوارد عطية الإداري والمعلم في كلية غردون نموذجاً جيداً لهذا التناقض من خلال شخصية حاولت أن تتحدثن وتخرج عن روح القطيع: «معاوية هو أول سوداني يتصل فعلياً بروح الغرب وجد فيه وطنه الروحي» (....) لو أردت أن تحس التناقض تخيله في منزله بأم درمان وحوله أمه وعماته وإخواته منفصلين عن الرجال، لم يروا غرباء، نساء أميات ولا تحتوي عقولهن شيئاً (....) تصويره وهو جالس وسط هذا الوضع يقرأ جين أوستن والدوس هكسلي»<sup>(١)</sup> ويقول ترمينجهام بصدق عن فئة الأفندية هذه والتي تمثل الانتلجنسيا قمتها: «تأثير الأفندية لا بد أن يضع في الاعتبار ولكن كثيراً ما يبالغ في ذلك. فالأفندي أناي يبحث عن مصالحه لذلك لا يهتمه تقدم الجماهير، وتفقد ثورته أو قرده للاخلاص. في المنزل يكاد ينعدم تأثيره تماماً لغلبة العنصر النسائي الجاهل ومن المشوق أن تري ضعف تأثير حكيمته على الحبوبات»<sup>(٢)</sup>.

بعد الاستقلال وجدت هذه الانتلجنسيا الكسيحة نفسها تحكم السودان

---

(١)

Edward Atiyah : An Arab tells his Story. A Stoudy in  
Loyalitiws Londom, Uohm Murray, 1946,p.144

(٢)

J. Spencer Trimingham: Islam in the Sudan . London, Trank  
Cass, 1965,p.122.

اداريا وسياسياً بسبب السودنة التى وضعتها على قمة الجهاز الاداري بعد خروج البريطانيين، كذلك تكونت الاحزاب السياسية التقليدية برأس من الافندية وجسم من جماهير لم يتم تخليصها من التخلف بكل اشكاله. عملت هذه الفئة على تكريس وزيادة امتيازات المتعلمين ابتداء من التعليم الابتدائى وحتى المعاشات الجارية بعد وفاتهم، وأصبحت هذه الفئة تستولى على جزء كبير من فائض الانتاج فى السودان لتلبية حاجاتها وامتيازاتها علي حساب افقار متزايد للريف السوداني والعاملين. تراكمت الديون على السودان ووصل إلى البؤس الحالى بسبب ما أنفقه على مؤسستين كان يظن ان مردودهم سيكون عظيماً، اقصد : الجيش والتعليم. واعتقد ان ما أنفق على الجامعات لو انفق على شراء البذور والتراكتورات والمحاصدات لكان المردود أكثر وأجدى. لم تقدم الانتلجنسيا فى عمومها - عدا استثناءات نادرة على المستوى السياسى الجماعى أو السلوك الفردى - للبلاد ما تستحقه من تضحية وواجب وطنى، خاصة وقد ضحى بالكثير رغم فقره للتأهيل والتحصيل والذى لم ينعكس على تقدم السودان. والآن عندما حلت الكارثة تخلوا عن البقرة الحلوب فقد حققوا أحلام العصافير بشراء الفيلات والعمارات وخرّبوا الوطن. ومع ذلك أو بسببه لا يفهم المثقف أو المتعلم السوداني إلا ضمن ما يمكن أن يسمى سوسيولوجية الفشل والخيبة (Sociology of Failure) الفشل فى الحب والثورة والتقدم والمجد والشهرة والإنجاز والرضا عن النفس واحترام الذات. فهو يعيش الاخفاق والفشل زغم النجاح الظاهرى أو يحاول حجب الفشل بنجاح خارجى يزيده وحشة وخواءً. حلم جيل الاستقلال واكتوير بالثورة فحصد نظام النميرى

بفساده وقوانينه، وبعد انتفاضة ابريل ٨٥ تغنى بوطن حر ديمقراطي» وحلم  
بالتغيير مجدداً فاستيقظ على كابوس البشير ولحق الحبهة المتشابكة.  
وكتب أو حفظ قصائد الحب في مطلع حياته وقضى أن يجسد أسرة حديثة  
مثالية إذ به ينتهى إلى مؤسسة استهلاكية تثير الضجر وتبعث على الهروب  
الى العقود أو حلقات التلاوة. استمر فشل «المثقفين» وتعاضم حتى جاء  
الفاشل الاعظم نميرى الذى أصر على إضطهاد «المثقفين» وعرفنا إعادة  
تربية الرجال بالصفع والركل، كانت فترة نميرى سنة الكسرة «كما يقال عن  
الهزيمة فى المهديّة. لم يكن المجاز «المثقفين» فى كل المجالات فى حجم  
التوقع أو المدخلات المادية التى اقتطعها من قوت الشعب، على سبيل  
المثال: رغم أن الزراعيين اكثر الفئات التى حصلت على بعثات وتدريب ما  
زال كتاب Tothill عن الزراعة فى السودان الصادر عام ١٩٤٨ هو  
المصدر العمدة فى هذا المجال بشموله وجهده. لم ينشغل بالفكر كثيراً وحتى  
حين تدين مال إلى الاسهل والذى لا يتعب العقل، فاتجه إلى تلاوة وتجويد  
القرآن الكريم بدلاً عن تفسير القرآن والفلسفة الاسلامية. ومن هنا يقترب  
من تنظيمات التعصب القائمة على تعطيل التفكير. بالمناسبة لابی الاعلى  
المودودى كتاب بعنوان: (تفهم القرآن) وليس تفسير القرآن.

رغم الاقتضاب فقد أردنا تأكيد وجود ظروف اجتماعية ونفسية مثالية  
لظهور المتعصب أو الاسلاموى الممكن. فهناك شرط التخلف الاجتماعى  
واستجابة الشخصية الفردية نفسياً فى اتجاه قبول أو تحوير هذا التخلف من  
خلال تقديسه وتدينه ثم التعايش معه . فالاسلاموى السودانى عاش فى  
اسرة تسلطية تحت حماية أب مطلق السلطة وتحيط بجماعات قرابة لا تقل

تسلطاً ثم الدخول فى نظام تعليمى سواد دينى أو مدنى يربى الخضوع والاستكانة فقط ثم الدخول فى خدمة عامة قائمة على التنافس والخبث والمؤامرات. والاندرج فى مجتمع ذكورى وحياة كثيبة تتنفس الحزن زادت منها تدينه «الجيبة القومية الاسلامية» والحركة عموماً التى جففت الدين الصوفى الشعبى من بعض مظاهر فرحه الخاص. والفرح - كما يقول فروم- مصاحب للنشاط الانساني المثمر، ومن المفروض أن تلعب الفرحة دوراً جوهرياً فى العقائد الدينية والفلسفية. ويمكن للذين أن يرفض فكرة اللذة ولكن لابد أن يقبل فكرة الفرحة الروحية(١). ومن المعروف أن شخصية الفرد هى نتاج علاقات وتجارب وتنشئة تتكون مبكراً فى اللاواعى وتظل فاعلة طوال حياته بطريقة /درجة أو أخرى. ويقول احد علماء النفس عن هذه العلاقة بين الاجتماعى والنفسى: «إن شدة وعمق تأثير وضعية القهر المميزة للمجتمع المتخلف لا تتوقف على بعدها الاجتماعى فقط، بل تتعزز من خلال الانعكاسات اللاواعية التى تثيرها وتصاحبها... إن اكبر حليف للمرض الاجتماعى هو المرض النفسى فى بعده اللاواعى. وإن اكبر متواطئ مع الاضطراب الاجتماعى هو الاضطراب النفسى الذى يصاحبه ويشكل وجهه الخفى. وبرز مثال على ذلك الفاشية السياسية. درجة القمع الاجتماعى ومقدار الرغبة فيه، تتناسب مع درجة القمع النفسى الذى يصيب نزوة الحياة،

---

(١) أريك فروم : الانسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران . الكويت ، عالم المعرفة، ١٩٨٩، ص ١٢٦.

ودرجة الحقد والتعصب السياسي تتناسب طردياً مع مقدار العدوانية المتراكمة في اللاوعى» (١) .

من الواضح أن فكر الاسلامويين هو فكر أزمة وفي مجتمع الأزمة - كما ذكرنا في متن هذه الدراسة- ومن ناحية أخرى فتنظيمه يجذب الفرد المأزوم والمحبط والمحتقر لذاته وبالتالي يتحول إلى التعصب والعنف والعدوانية. لذلك وجدت حركة الاخوان المسلمون ثم " الجبهة القومية الاسلامية " بيئة مناسبة لتجنيد الأعضاء وبالذات من بين المستعلمين الاكثر تعقيداً وغربة. هناك دائماً احتمالات للتعبير عن الذات بين متعلمي المجتمع المتخلف : الثورة والتغيير الإيجابي أو العدوانية والفاشية والتعصب، والخيار الأخير هو الاسهل لاعتماده على العاطفة والانفعال كما أن التعطش للقوة والسيطرة يجد وعود الاشباع في الجماعات التعصبية والفاشية اكثر. لدى مثل هؤلاء الافراد استعداد للتوجه نحو الأحزاب التي تحقق الذوبان الكلى في الجماعة ، والتي تمثل له عقلاً جمعياً يفكر بالنيابة عنه، ويمكن أن يضحى بفرديته وأصالته، وكما يقول النفسانيون : «ينشأ نوع من اللحمة العاطفية والوجودية بين أعضاء الجماعة من خلال التعلق بالزعيم الذي يشكل مثلها الأعلى: مصدر وفمؤذج القوة، والقدرة، روح الجماعة والمعبر عن آمالها وشخصيتها ومخاوفها». (٢) ويزداد تماسكها كجماعة داخلية وبنفس القدر تكون كراهيتها وعدوانيتها تجاه الجماعة الخارجية التي تحملها كل الشرور وخطورة هذا الموقف أنه يتسبب في انهيار علاقات التعاطف والشعور بروح المواطنة المشترك، ويبرر العدوان وكأنه دفاع عن النفس.

---

(١) مصطفى حجازي ، مصدر سابق، ص ٨٨

(٢) نفس المصدر ، ص ١٨٨



وهكذا يقع إنسان تلك المجتمعات المقهورة فى العنف والفاشية بسبب وهم الخلاص وهو حل سحرى وانتحارى فى آن واحد. (١)

يمكن استعمال الفاشية لوصف الحركة الاسلاموية السودانية . لأن جذر أصل الكلمة بعيداً عن الشحنة العاطفية السياسية يعنى رابطة أو جماعة أو عصبة حسب الكلمة الايطالية (fascio) المشتقة من الكلمة اللاتينية (fascis) وهى حزمة العصى أو القضبان الحديدية (السيخ أيضاً) وكان رمز السيادة والسيطرة للجمهورية الرومانية (٢) ثم صار للكلمة تاريخ جديد مع موسوليني ابتداءً من مظاهرات عام ١٩١٥ لإجبار الحكومة الايطالية لدخول الحرب حتى تأسيس الحزب الفاشى الوطنى (partito Nazionale Fascista) ومن هنا أعطى أعضاء الحزب من الفاشيين من خلال أفعالهم وممارساتهم للكلمة معنى سياسياً جديداً وشكلاً تنظيمياً يقترب من الجماعات الدينية المعاصرة فى رفضه للمجتمع إذ كان الحزب معادياً للاشتراكية والرأسمالية معاً كما مال إلى استعمال العنف ضد مخالفيه، وأدخل أسلوباً جديداً فى العمل السياسى له عادات وطقوس ذات صبغة دينية وعسكرية ورجولية، وللقائد - الدوتشى - نفوذ غير محدود على الأعضاء، وكان يؤكد دائماً أن الفاشية نتاج العمل والفعل أما التعاليم والايديولوجيا فتأتى لاحقاً. وهذه سمة للجماعات الاسلاموية حاضراً أو لآى تنظيم يحاول الحفاظ على وحدته وقماسكه بدعوى ان الايديولوجيا تفرق

---

(١) مصطفى حجازى ، مصدر سابق ص ١٨٩

(٢)

Wolfgang Wippermann: Faschismus theorien. Zum Stand der gegenwertigen Diskussion. Darmstadt, Wb, 1972, S.2

بسبب النقاش والاختلاف والحوار ومن المفارقة أن الميزة التي تفتخر بها الحركة الاسلامية أنها قادرة على إقامة مجتمع مثالي وتعتمد هنا على أسطورة رائعة تستطيع بواسطتها أن تحشد الجماهير وتقوم بالثورة ( مثال إيران ) أو تحريك الشارع ومعارضة قوة أى سلطة سياسية ، فالأسطورة هنا حسب المعنى السوريلى (نسبة لجورج سوريل) «تتعلق بالمستقبل الذى تمثل على صورة وعد يمكن تحقيقه بواسطة عمل منظم، فهى تغرى الخيالات وتثير حماس القلوب، تشجع على التنظيم وعلى الدعاية وتغذى طاقة الشعوب على الانتفاضة»<sup>(١)</sup> ولكن الفاشى أو المتعصب يقوم بالتهديم لأجل البحث عن عالم مثالى، فهو يقوم بالقضاء نهائيا على كل ما يعتبره نقصاً أو عقبة فى سبيل تحقيق المثال.<sup>(٢)</sup> ويرى النفسانيون أن هذا التناقض بين غريزة الحياة وغريزة الموت يدخل فى صميم التعصب.

يعتبر الزعيم أو القائد هو سر نجاح أى حركة تعصبية لأنه تجسيد للفكرة المثال أو الوهم والأسطورة التى يعتنقها البعض دون أى تساؤل فان لذلك شخصية الزعيم الكارزمية لها تأثير أقوى من الفكرة أو البرنامج السياسى للحركة، ومن هنا يطلب من العضو الجديد فى الجماعات الدينية أن يكون «مثل الميت فى يد الغاسل» منعاً لتسرب الشك والتردد إلى قلبه. تسميات القائد- كما اسلفنا- توحى بمهام القيادة تجاه الأعضاء، فهو الذى يرشد ويراقب ويأمر. حاولت زعامة الاخوان المسلمين تجنب تلك التسميات مراعاة للبيئة السودانية البسيطة والمنطلقة، كذلك تجنب الحديث عن الطاعة والخضوع للزعيم مما قد يسببه من نفور عند السودانيين، هذا التكوين والمزاج

(١) البير سوبول: ماهى الثورة. فى مجلة (الطريق) العدد الخامس اكتوبر ١٩٨٩، ص ١٢٥.

(٢) اندريه هاينال ، مصدر سابق ، ص ٣٥. غى ويليام رايش: علم نفس جمهور الفاشية

النفسي يعيه الاخوان المسلمون السودانيون ، وعبر الترايبى عنه بقوله: «ولاسباب عائدة لطبيعة أهل السودان الحرة المتفلتة على الضبط البالغ الذى لم يعهدوه في تقاليدهم السياسية والثقافية، أو إلى طبيعة الحركة الاسلامية فيه المؤسسة على قدر كبير من حرية التربية والرأى، تبدو أشكال الطاعة عند اعضاء الجماعة السودانية مختلفة عن قريناتها»<sup>(١)</sup> أود أن أؤكد دائماً أن كثيراً من ايجابيات الحركة تعود إلى سودانيتها وليس لإسلاميتها، فقد كان الواقع السودانى يفرض عليها رؤية وأشكال عمل وسلوك - على الاقل تكتيكياً ومؤقتاً- قد تبتعد عن مثال الحركة الفكرى وتختلف عن طبيعة عمل وسلوك تلك الحركات. وفي هذا السياق أجبرت الحركة على التسودن، يقول الترايبى: «ومن ثم اجتذبت الحركة مصطلحات أصيلة فى التنقايد الاسلامية مثل : الإمارة والإمامة والمسؤولية والقيادة»<sup>(٢)</sup> لاحظ المقابلة بين التقاليد الاسلامية والتقاليد الديمقراطية كنظرتين مختلفتين لوضع وتسمية الزعامة.

لا يكفى فى محاولة فهم الحركة الاسلاموية فى السودان أن نقتصر على ما تكتب وتقول عن نفسها بل علينا أن نتعدى ذلك إلى المسكوت عنه، غير المكتوب ولا يقال بينما يمارس ويفعل فى الواقع. فالحركة رغم نفى دور الطاغى للزعيم يسود بينها استعمال الألقاب لتعظيمه وتأكيد قيادته نفسياً، فالترايبى وانصاره يفضلون مناداته (بالشيخ حسن) وهذا المصطلح فى السودان عميق المدلول والايحاءات مضمخ بأجواء السلطة السياسية والدينية فى التراث والحياة السودانية التقليدية، لأنه يطلق على شيخ القبيلة

(١) حسن الترايبى، الحركة الاسلامية.. مصدر سابق، ص ٩٣

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٤

وشيخ الطريقة الصوفية أو الروحية. وهناك قول ماثور يأمر كل من ليس له شيخ أن يبحث عن شيخ، مما يدل على ربط الانتماء بوجود الشيخ. ورغم وجود هيكل تنظيمي متعدد الوظائف والمهام لضمان ديمقراطية وتسلسل القرارات، إلا أن رأى (الشيخ) هو الذى ينتصر دائماً، مثال ذلك مسألة المشاركة في حكومة الصادق فقد كان الشيخ يرغب في المشاركة، ولكن رفض المكتب التنفيذى التوصية ووافق عليها مجلس الشورى، فقررت الجبهة المشاركة. ويحاول الترابى أن ينفى عن هذا اللقب - أى الشيخ - المعانى التى ترتبط عادة بتسميات زعماء الحركات الاسلاموية: «ولقد جرى أخيراً على المسئول الأول مصطلح (الشيخ) سوى أنه بدأ رمز تسمية سرية أيام القهر ثم غداً لقباً لا يرقى لمغزي المصطلح العرفى»<sup>(١)</sup> يعكس اللقب ولاءً مطلقاً للشيخ فى الواقع يصل لدرجة تقليد متعلمى وقيادى الحركة -الشيخ- فى كل شئ : طريقة الكلام باليدى، واللبس : الملفحة ذات المخطوط السوداء، الضحكة المميزة، اللغة المنمقة التى لا تشرح كثيراً ولا تفصح، المرونة اللزجة فى التعامل والنقاش.. إلخ، باختصار فقد استنسخت الحركة نماذج عديدة من الشيخ الأصل. وهنا مكن المخطورة فى هذه الحركات: الشعائرية والطقوسية ووثنية الزعيم وطائفية حديثه جريئة فى مهاجمة الطائفية القديمة، فقط لقدرة الأولى على التمسرح ولبس الاقنعة وتزييف الوعى بآليات حديثه وبالعامل وسط فئات تعيش قشرة الحضارة والحداثة بينما روحها ومضمونها من عصور وسطى مظلمة.

يبقى مفهوم الطاعة ومركزيته فى مسيرة الجماعة دليلاً ساطعاً على

---

(١) نفس المصدر



عقلية القطيع التي تحكم مثل تلك الحركات وعلاقة ذلك بالراعى أو الزعيم المطلق القرار، وهذه سمة أى جماعات فاشية التوجه لأنها تخاطب العاطفة والانفعالات والمشاعر. يحاول الترابى بطريقته المعهودة التقليل من دور الطاعة فى التنظيم ويربط ذلك مجدداً «بالطبيعة السودانية» ولكن هذا التحديد لدور الطاعة تكشفه الطريقة الواقعية للممارسات الحزبية التي تجعل السلطة والتنفيذ فى النهاية بيد (الشيخ). يقول الترابى: «منذ تباعدت نظم القيادة السياسية والادارية فى مجتمع المسلمين التاريخى عن معانى الدين واحكامه، أصبحت المنظمات الدينية كيانات خاصة، الطاعة فيها والقيادة أعراف معروفة لا تناصرها أوضاع ولا تكاليف سلطانية»<sup>(١)</sup> هذه بلغة الترابى تعنى البيروقراطية واللوائح والتنظيم الإدارى مقابل العرف والطوعية والعفوية، ويقصد أن نظام الطاعة والقيادة والتسلسل الهرمى وتوزيع الحقوق والواجبات له أصول فقهية وعقدية فى المجتمع الاسلامى الأول ولأن الحركة تستلهم ذلك المجتمع فهى ستعيد تنظيم الطاعة والقيادة وفق تلك الأصول. وفى حقيقة الامر تأثرت الحركة بالتنظيمات المناقسة وبالذات الحزب الشيوعى بالاضافة لزيادة العلمنة بمعناها الاتصالى والتقنى والادارى بين اعضاء الحركة، يصف الترابى هذا التطور: «والحركة الاسلامية الحديثة محاولة لتأطير نظام الطاعة والقيادة فى نظم قطعية تُعين احكام العلاقات والتكاتف فى الجماعة بوجه محدد موثق ولا تترك الأمر عفواً - أن تبرز القيادة من التطور التلقائى للمقامات والكسوب حسبما يقدرها ويعترف بها المجتمع الدينى، وتتجلى الطاعة من الممارسة العفوية للعلاقات الموازية وتتجسد فى سنن السلوك المرعية إزاء المقدمين فى

---

(١) المصدر السابق ، ص ٩٢



المجتمع»<sup>(١)</sup> ونظراً لأن الحركة لم تصبح سلطاناً رسمياً في ذلك الحين لذلك تركت مجالاً واسعاً لمغزى الطاعة والقيادة، ورغم أن هذا الكلام ملتبس ويفرقنا في لغة جميلة وثرية لفظاً ولكنه لا يدل على الكثير من المعانى. وآلية تعويم معنى يقصد بها تأكيد معنى آخر مخالف تماماً. فرغم تأكيد الحرية والاخلاقية العالية والمثالية يقصد تثبيت الطاعة والرضوخ والمرونة التي تمنع الخلاف والحوار والجدل. نقراً: «فقداءة الحركة لا يطابقون بالضرورة أولئك الذين تسميهم اللوائح وتعينهم إجراءات التولية. والطاعة فيها لا تقتصر على حد قائمة التكاليف اللائحية المقررة. بيد أن الحركة تسعى نحو نموذج متكامل للجماعة الاسلامية التي يتكامل فيها البعد الوجداني الفردي والعرفاني الاجتماعي والسلطاني الرسمي، وتتأيد فيها هبة سلطة الامير بتوقيع الافراد واحترام المجتمع، وتتعزز فيها جزاءات الطاعة الوضعية بجزاءاتها الاجتماعية والغيبية، وتتنوع فيها صور القيادة ومقتضيات الطاعة في شتى الأطر الاجتماعية»<sup>(٢)</sup> رغم جزالة وفخامة هذه اللغة فهي لا ترضى العضو لو كان نقدياً ومتسائلاً ولكنها تجري كثيراً في تربية العضو الخاضع الراضى بإيمان العجائز، على سبيل المثال في التساؤل: ما المقصود بالبعد العرفاني الاجتماعي هل ينسب للعرف وهذا الاقرب لسياق الفهم أم للعرفان وهو الاكثر صحة لغوياً؟ وكيف تتعزز جزاءات الطاعة الوضعية بالجزاءات الاجتماعية والغيبية؟ وما الفرق بين الجزاءات الوضعية والاجتماعية؟

الحركة الاسلامية في جوهرها حركة طاعة وخضوع ونمطية وتقليد في الفكر والتنظيم، وذلك لان فكرة «الفتنة» تحتل موقعاً محورياً في نظامها

---

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر، ص ٩٣

الفكرى السياسى والتنظيمى. لذلك يمكن أن يسمى أى اختلاف فى رأى أو محاولة التجديد «فتنة» يضاف إلى ذلك فى اللغة الحديثة للحركة الاسلاموية مصطلح «المرونة» والذي يعنى عملياً التراجع غير المنظم عن المواقف بقصد حفظ الوحدة وتجنب الفتنة. شهدت الحركة الاسلاموية السودانية اختلافات عميقة بسبب القفزات التى تقوم بها القيادة بسبب حدة قضايا جديدة فى الفكر (الموقف من المرأة والفن مثلاً) أو فى السياسة (مثل المشاركة فى الحكم والتحالفات) وحول حدود التجديد الفقهي. كان يمكن لتلك التحديات - تسميها الحركة ابتلاءً- أن تؤدي إلى انقسام حاد فى الحركات العادية التى تتميز بقدر من العقلانية وحرية التفكير، ولكن فى حركة الطاعة والشخصية الكارزمية لا مجال للاختلاف والفتنة. ورغم أن الاسلاميين ينفون خضوعهم للطاعة الميكانيكية فإن سير الاحداث يظهر خلاف ذلك ومع ذلك تستطيع الحركة أن تبرر، يقول الزعيم عن الاعضاء الملتمزمين: «لكنهم ووجهوا بقرارات جريئة بدت غريبة مخالفة للمعهود فما نكصوا عن الطاعة بل أبدوا مرونة فى التحول مع مقتضى توجهات القيادة»<sup>(١)</sup> الحديث عن الطاعة يعرض ايجابياً لذلك تستعمل كلمة «ما نكصوا» أى أقدموا ولم يحجموا كأنهم فى قتال أو جهاد. كذلك جعلت هذه الطاعة «الحركة الاسلامية أسرع الحركات تحارباً مع حركة التاريخ فى السودان» يضاف إلى ذلك «أن الجماعة على ما هى عليه من مرونة الطاعة لم تتعرض لفتنة الشذوذ والمروق والانشقاق بدرجة كبيرة». كل ذلك يتم إرجاعه إلى أصل ويقاس على واقع ديني / نبوي ماضوي ليسبب الرضا وراحة الضمير

---

(١) المصدر السابق

ومزيداً من الانقياد: «وقد راج فيها (أى الحركة) فقه لسنة طاعة الصحابة  
رضى الله عليهم مع الرسول (ص) زين إليهم حب الوحدة والالتزام دون كبت  
لحرية الاخذ والرد والتصرف، وحب التوكل بعد العزم أو الاجماع بعد  
الشورى دون التماهى بلا محاسبة أو مراجعة»<sup>(١)</sup>

عملت الحركة بطرق عديدة على ضمان الطاعة وهيمنة القيادة وبالتحديد  
قرارات الشيخ، وهذا يفسر موقف الحركة من الديمقراطية والتعددية والحوار  
عموماً. لذلك نتحدث فى تنظيمها عن الإجماع وهو ما يستحيل مع وجود  
عقول متعددة ومصالح مختلفة، فالإجماع - كما ذكرنا - اسم آخر للشمولية  
لان فكرة الاغلبية تعتبرها الحركة طريقة غريبة فى اتخاذ القرار، رغم أنها  
واقعيأ اضطرت لتلك الطريقة، لان من طبيعة البشر الاختلاف. ولنا نموذج  
لمحاولة اللغة تطويع الواقع - فى حديث الترابى: «إذا أبرز النمط  
الديمقراطى الغربى صورة القرار تتخذه الاغلبية فى وجه الاقلية، فان الشورى  
الاسلامية تجعل مثالها أن يصدر القرار عن التراضى والاجماع فى سبيل جم  
عناصر الحق كافة وتعبئة الجماعة قاطبة» وهو يعلم استحالة ذلك فيضيف  
تعريفاً للإجماع لا يختلف عما رفضه - رأى الاغلبية: «بل الاجماع ما  
صادف موافقة السواد الاعظم وقارب توجهات الجميع ولم يتخذ على سبيل  
المشاقة المغالبة أو بروح الاستقطاب والتعصب»<sup>(٢)</sup> ويذكر أن القرارات  
الخطيرة كلها تصدر عن اجماع مطلق أو شبه مطلق، ولكن يبدو أن المقصود  
بذلك خضوع الاقلية لرأى الاغلبية وهناك إشارة إلى الاختلاف أو التداول

---

(١) المصدر السابق، ص ٣-٩٤

(٢) المصدر السابق، ص ٧ - ١٠٨

والترجيح ولكن «حالما ينعقد القرار، إذ تشرح له الصدور ويقوم به الجميع مطمئنين»<sup>(١)</sup> كما نجد نوعين غريبين من العلاقات فى اتخاذ القرار - يسميها الأفقية ورأسية ويشرحها كالآتى : «فالعلاقات الأفقية غالبها استشارة وخيار بينما العلاقات الرأسية إلى الأعلى شورى واستثمار وإلى الأدنى استشارة أو أمر أو تخيير» من الصعب أن تتبع كلمة «إستثمار» من الأعلى علاقة تخيير إلى الأدنى.

يمكن أن نقول أن الحركة فى سبيل الوحدة وعدم الانقسام جريت كل الوسائل اللاديمقراطية فى التنظيم وأخيراً تخلت عن الفكر لصالح الحركة لضمان الصف الواحد وهذا ما تسميه محاولة التوازن بين فقه الحركة وصفها.<sup>(٢)</sup> طريقة تشكيل اعضاء هذه الحركات تحرمهم من المقاومة وبالتالي يسهل على القيادة تسيير التنظيم، فمن خلال الاسر أو الحلقات الصغيرة «التي تحيط بعدد من الاعضاء من حيث جبرتهم لتصلهم بولاء الجماعة ونظامها ولتضمن تربيتهم وفق المناهج المقررة وتعبئتهم فى سياق حركة الجماعة.»<sup>(٣)</sup> كانت طريقة التربية تقوم على «تلمذة للنقيب الذى يعلم ويزكى ويضبط»<sup>(٤)</sup> مثل هؤلاء الاشخاص يتكيفون سريعاً لذلك يتقبلون بسرعة قفزات الحركة الاسلاموية - فكرياً وتنظيماً - ويقول زعيم الحركة:

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٨

(٢) المصدر السابق، ص ٥١

(٣) المصدر السابق، ص ٦٩

(٤) نفس المصدر

«وكان بعضهم يعاني أزمة كلما انتقل التنظيم من طور إلى طور جديد»<sup>(١)</sup> ولكنه لا يوضح كيف يتجاوزون الأزمة؟ والجواب معلوم وهو قبول الامر الجديد دون تساؤل لأن البنية الذهنية التي تخلقها الجماعات المتعصبة صارت تؤدي وظيفتها جيداً. ولا تترك الامر داخل الاجهزة دون تقييد مسبق يحقق لها الاغلبية الدائمة أو الاجماع، فتحصن الانتخابات المباشرة للمسؤولين بقدر من العناصر المضمونة الولاء والطاعة عن طريق ما يسمى «اهل التمثيل المخصوص» أو التمثيل بالتعيين؛ أى الانتخاب غير المباشر، والذي يبرر : «لكن الانتخاب العام مهما كان حراً وراشداً لا يخلو من ثغرات فى تمام التمثيل فكانت إجراءات الضم بالانتخاب التكميلى غير المباشر تتيح فرصة لاستدراك ذلك» ثم تدين اسلوب الانتخاب فى الديمقراطية الغربية الذي مارسه فى انتخابات ١٩٨٦ بكل وسائله واخلاقياته مضافاً إليه ادوات مجتمعات متخلفة مثل العصبية والعشائرية، تنتقد الانتخاب المباشر عند ما تريد تبرير التعيين والاختيار بقولها: «وهى تعلم كيف تطور النظام الانتخابى فى الديمقراطية الغربية لا سيما الترشيح ودور الدعاية الانتخابية والدعم المالى والضغط والوعود فى التأثير على الخيار. وهى تدرك بفطرتها وفقها أن ذلك يجافى خلق المتدينين ويشوه شرعية الاختيار، ومن ثم ظهرت ممارساتها الانتخابية من تلك الشوائب»<sup>(٢)</sup> ومن مظاهر التفرد بالقرار حتى بعد الانتخابات والشورى الشكليين أن بعض المسائل ليست عرضة للنقاش رغم حساسيتها وعدم ارتباطها بالعقيدة أو الفروض الدينية، وهى الناحية المالية، ويقول الترايبي: «أما ضوابط الانفاق،

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٤

(٢) المصدر السابق ص ٨٨، ١٠٢



فالجماعة لأسباب شتى لا تحفظ حسابات مراجعة، ولكنها تضبط حسابها بدرجة ما، ولا تعول على الثقة وحدها، بالرغم من أن مستوى الأمانة تطور مع تطور التربية المناسبة، ولم تعرف أوضاعها المالية خطير شبهة.»<sup>(١)</sup>

ضحت الحركة الاسلامية السودانية بأى تعميق لفكرها قد يؤثر على الوحدة التنظيمية كما لم تحاول أن تناقش نفسها أو تنقد ذاتها بل صرفت كل طاقات الأعضاء نحو حرب وصراع خارجى ضد عدو متآمر يستوجب الامر التوحد ونسيان الخلافات لمواجهة أو حسب زعيم الحركة: «فقد وجدت الحركة الاسلامية فى السودان أن صحة جماعة الحق وأن وحدتها فى التعرض للباطل ومدافعتة». <sup>(٢)</sup> ويفتخر بأن الحركة لم تكن ساحة للصراع الفكرى (ص ١١٢) ويضيف نافيا ضالة الاهتمام بالفكر فيها، بينما هو فى الحقيقة يؤكد ضعفها الفكرى ونشاطها الحركى: «لكن الحركة فى السودان التزمت منهجاً حركياً عملياً صرفها عن فرط الايغال فى التنطع النظرى، فلا يكاد المرء يلحظ فيها أثراً أو خطراً لخلافات تهدد وحدتها بين تيارات محافظة وأخرى تقدمية يسارية أو تقليدية وأخرى عصرية أو صوفية وأخرى سلفية ظاهرة.» <sup>(٣)</sup> يعترف فى مجال الفخر ببؤس وجذب الحركة فكرياً وأنها محرومة من وجود تلك التيارات التى عددها لإثرائها وإخصابها ولكنهم يكتفون دائماً بالهيئة الضخمة والعقل الضامر. وتتأكد فى الحركة باستمرار

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٢-١.

(٢) نفس المصدر، ص ١١١

(٣) نفس المصدر، ص ١١٢

صفة النفعية العملية (البراجماتية) فهي تقيس كل قضية بحسب نصيبها من النجاح والنتائج وليس حسب صحتها ومبدئيتها - كما اسلفنا - وهي تقر بذلك دون مواربة أو تورية. يقول الشيخ في موضع للحديث عن التنظيم: «وقد انطوت هذه السياسة المرنة في تسيير حركة الجماعة على مخاطرة واقع غير آمن، ومفارقة لمعهد الجماعات الاسلامية، ولكنها انتهت إلى نتائج مبددة للمحاذير مبشرة بأن المجتمع الذي ستتمكنه الحركة إن شاء الله سيأتى أقرب لتمكين الحق والخير». ويضيف: «فقد كان فقه الهدف لديها أنفع من فقه المنهج والتنظيم»<sup>(١)</sup> هذه مكيافيلية صريحة تفصل بين الهدف وبين المنهج وطريقة تحقيق الهدف.

كان الضعف الفكرى سبباً في تساقط العفوية خاصة بعد نضج الأعضاء ومواجهتهم لمشكلات لم تزودهم الحركة بأدوات ومناهج تحليلها وفهمها ومواجهتها، ولكن الحركة احتوت هذه المعضلة بالتنظيم الفضايف قليل الالتزامات والمسؤوليات، فكان العمل الجبهوى. فقد فطنت الحركة إلى ظاهرة التساقط بين التخرج، يكتب الترايبى: «وكان الطلاب الاسلاميون إذا وافاهم التخرج من كنف الجماعة الوثيق بمعاهد العلم إلى ساحة الحياة وأوساط الجمهور- حيث لا تجديهم تجارب التدين فى الحياة الطلابية المكيفة وصادقتها الحميمة، وحيث لا يجدون أعواناً قريبين ولا كثيرين على الخير، وحيث تصدمهم هموم المعاش والزواج التى لم يتهيأوا لها بتربية مناسبة - كانوا يعانون عزلة كبيرة. وكان التساقط فى العضوية انقطاعاً من الصف

---

(١) المصدر السابق ، ٩٤ - ٩٥

أو وقوعاً في الفتنة يحدث بينهم بنسبة ذات خطر.»<sup>(١)</sup> هذه عضوية ضعيفة الفكر والايان تلهيها تجارتها وزيجاتها ووظائفها عن دينها ورسالتها. كذلك يتقلص التنظيم في فترات المصاعب والمواجهات بصورة مخزية ثم يأخذ انتشاره السرطاني حين يوجد في السلطة أو قربها، يقول مكى: «لم يكن هذا التقلص التنظيمي ناتجاً فقط عن اعتقال القيادة وبطش أجهزة الامن ورجحان كفة اليسار ولكن كان كذلك بسبب حالة الاحباط والحمود التي اصابته الاسلاميين بعد حل الجمعية التأسيسية وسقوط معظم قياداتهم في انتخابات عام ١٩٦٨ النيابية وما أعقب ذلك من انكفاء داخلي وتشويش فكري وتنظيمي» «جبهة أم أخوان؛ تربية أم سياسة؛ نوع أم كم»<sup>(٢)</sup> يلاحظ أن هذه القضايا رغم أهميتها حسمت في صمت وهدوء يتماشى مع الطاعة.

وجدت الحركة الاسلامية السودانية الحل لكل معضلاتها الفكرية والتنظيمية في التزام ما تسميه المرونة وهي لغة ملطفة للانتهازية أو البراجماتية الفجة. وقد مكنتها «المرونة» من تغيير اسمها ومن إخفائه وتوسيع شروط العضوية وتغيير برامجها بدعوى المرونة السحرية، يقول الزعيم: «ويمكن في التقويم الإجمالي المقارن أن يقال بأن الحركة الاسلامية في السودان كانت برسالتها ترى الجماعة اكبر من أى اسم أو شكل تتخذه لبعض الاحايين لذلك هان عليها أن تكبت اسم الاخوان المسلمين كثيراً، وأن تبدل نظمها الاولى طوراً بعد طور. بل كان اعضاء الجماعة يرون جوهر الدعوة وقضية الاسلام اكبر من الوسائط التنظيمية ووراء دائرتها بل أولى

---

(١) المصدر السابق ٤٠ - ٤١

(٢) حسن مكى ، الحركة الاسلامية .. مصدر سابق ، ص ١١٤

من الهيئة الكلية لجماعتهم.» (ص ٧٥) ولأن الحياة لا تنفذ صور ابتلاءاتها وظروفها - يضيف: « فإذا انضبطت الجماعة فى نظامها مطلقاً أوشكت ان تجمد وتقعد به عن الاستجابة لمقتضيات الظروف المتجددة. ومن ثم لابد من قدر من المرونة والحرية وتوازن النظام وتتيح هامشاً من المبادرات والطلاقة لتتبلور مقترحات جديدة فى شكل التنظيم. » (ص ٧٥ - ٧٦) كانت نتيجة المرونة التوجه نحو التوسع بحيث يجد أى عضو طرفاً من قناعاته وحسب تطوره وأوضاعه واستعداداته «الفطرى» وهذا ما تسميه الحركة «التنظيم الواسع المستوعب المتطور». وقوى هذا الاتجاه التوسعى بعد المصالحة حتى اصبح استراتيجىة معلنة، « واصبح توسيع الصف أولوية فى الهموم التنظيمية، وأصبحت التوجهات لنشر الدعوة تعزز بتقدير تكليف كفى فى نسبة الانتشار للفروع بلغت أحياناً إستهداف المضاعفة عشر مرات » (ص ٤٢) ومن أجل تحقيق هذه الإستراتيجية وقعت الحركة التى تدعى الفكر والتجديد الفقهى والعقلى فى نفس العيوب التى تهاجم الطائفية بسببها: «وحيث تجاوزت الحركة تماماً منهج الانتقاء والتجنيد الفردى، وأصبح متاحاً للناس أن يدخلوا فى الجماعة أفواجا لا أفراداً. فقد تدخل القبيلة والطائفة والفرقة (!) كما يدخل الافراد. » (ص ٤٣) مثل هذا الدخول يتم بأن يعلن شيخ المجموعة أنه قرر هو وجماعته الخروج عن حزب (س) مثلاً والانضمام إلى الجبهة القومية وبالتالي يعتبر كل اتباعه اعضاء فى الجبهة. لذلك لم يكن من المستغرب أن تعلن الجبهة القومية فى شروط عضويتها حسب المادة (٥٣) ج: (لا يشترط فى الحصول على عضوية الجبهة أن يتخلى الفرد أو الجماعة طالبة العضوية عن أى مناهج تربوية أو آداب فى السلوك أو الذكر

أو الولاء الخاص مادام ذلك يوافق الكتاب والسنة ويندرج فى الولاء العام لحركة الاسلام فى الجبهة). وتذهب الفقرة (د) من نفس المادة إلى أبعد من ذلك : «يمكن لغير المسلم أن يشترك فى مناشط الجبهة وفقاً لالتزامه باهداف الجبهة ووسائلها العملية كما هو مقرر فى هذا الدستور. وكان التطور اللامركزى - كما تسميه الحركة- سبباً فى إضعاف صرامة شروط العضوية. ارتبط التوسع واللامركزية بمسألة علاقة الجبهة والاخوان وطريقة التعامل مع ما تسميه الحركة «الواجهات» ورغم أن هذه القضية قائمة منذ نشأة التنظيم إلا أنها أخذت أشكالاً جديدة فى التطور الحالى. ونحاول فى هذه السطور تتبع هذه العلاقة التى تظهر قدراً هائلاً من المرونة السلبية بمعنى الانتهازية واستغلال الآخرين. بالنسبة لعلاقة الإخوان المسلمين باعضاء وانصار الجبهة فقد استعمل الإخوان بحذق ومهارة طريقة (م.ن) أى مغفل نافع التى ألصقوها بالشيعيين فى علاقتهم مع الجبهة الديمقراطية. فقد كان الإخوان المسلمون هم دائماً المسيرون لكل التنظيم بوعى وبقظة حتى لا يذوبون فى التنظيم الشامل. يقول التراي عن تجربة الاندماج: «وكانت الحركة أكثر ما كانت توكل على الله ثم على متانة نموذجها حين دخلت بجماعة الإخوان المسلمين وهم ألفوف فى الجبهة الاسلامية القومية وهى مئات ألفوف. وكان حظ الأوائل مقام الإمام فى غط الفكر والعمل والتنظيم، فما ذابوا ذوبان انحلال وانطماس، بل وجدوا فى حشد الجبهة بعضاً كانوا على ذات مستواهم وبعضاً اهتدوا واقتدوا». (ص ٥٠) (١).

أما عن الواجهات ومسألة والاختراق ، فيكتب مكى معيداً:

---

(١) كل هذه الاستشهادات عن كتاب التراي: الحركة الاسلامية ... مر ذكره



« قدفعت الحركة الاسلامية بعدد من القيادات في اتجاه اختراق تنظيمات الشباب والنساء المايوية في سبيل توظيف هذه التنظيمات في خدمة أغراض الحركة » (ص ١٢٨) ويواصل: « شرعت الحركة في تأسيس عدة واجهات ، ثم على درب رائدات النهضة جاءت منظمة شباب البناء التي أصبح لها خمسمائة فرع » ويمضى : « كذلك قامت واجهات اسلامية اجتماعية أخرى مثل جمعية الإصلاح والمواصاة كما انخرط عدد من الاسلاميين في تحريك هيئة إحياء النشاط الاسلامي، والندوة العالمية للشباب الاسلامي بالإضافة الي الوجود الاسلامي المقدر في المؤسسات الاسلامية والتي نهضت علي اكتاف الحركة الاسلامية : منظمة الدعوة الاسلامية ، المركز الاسلامي الافريقي، الوكالة الاسلامية الافريقية للاغاثة، الجمعية الطبية الاسلامية ، والجمعيات الخيرية والاجتماعية الاخرى، (ص ١٢٩) . هذا وقد استغلت الحركة الاسلاموية السودانية اعمال الخير وظروف الفقر والحاجة اسوأ استغلال بتعارض تماما مع انسانية عمل الخير ومع الاخلاق السودانية التي تدعيها وتدعو اليها، أخلاق المضير الشعبي القائل شعرا : " داللك وكر ما بيقول اديت " . واخلاق ان تعطي بيد ما لاتعلمه اليد الاخرى .

تنوعت أشكال الاختراق والاحتواء بالذات في ميدان الاقتصاد والثقافة وما لهذين العاملين من آثار في حركة المجتمع . ويقول مكّي عن دور الحركة داخل اقتصاد سودان السبعينات : " وفي إطار ترجمة معاني الاسلام الاقتصادية تغذت شبكة المصارف الاسلامية علي الكوادر الاسلامية والخبرات الاسلامية في مجال الاقتصاد حتي اصبحت جزءا اساسيا في حركة

مجتمع المال والاعمال . وغدت هذه المؤسسات المجتمع السوداني بالعشرات من الشركات في مجالات التنمية والاستثمار والبناء والتشييد والمضاربة " . ويختتم وصفه : " كما وجهت الحركة عددا من كوادرها بدخول دنيا المال والأعمال والاستثمار مما ادى الي ازدهار قطاع الاسلاميين في هذه الدنيا الجديدة واصبح للحركة وجود فعال وسط التجار والمستثمرين ورجال الاعمال الذين استفادوا من علاقات الحركة الاسلامية وتسهيلاتهما وتجمعات مؤيديها في الخليج وغيره " ( ١٢٩ - ١٣٠ ) . هذا التحليل معروف ولكن كان يأتي من خارج الحركة ولكنها الآن لاتنكره بل تعده كسبا وانتصارا . وانعكس هذا الوضع علي كل عمل الحركة التي لاتسعي اصلا الي التنافس الفكري : " تطور الوضع المالي للجماعة واصبح لها قدرات مالية واقتصادية ضخمة فبعد أن كانت ميزانية المكتب السنوية في عام ١٩٧٠ بضعة الاف من الجنيهات أصبحت ميزانية التنظيم تحسب بالملايين مع عشرات من المتفرغين والكوادر المدربة والدور والمنظمات الموالية التي نمت بصورة مضطردة حتي ان منظمة الدعوة الاسلامية وحدها بنت ستين مسجدا داخل وخارج السودان وبلغت ميزانية المنظمات عشرات الملايين من الجنيهات السودانية " ( مكى ، ص ١٣٢ ) . ويعلن بوضوح عن صلة تلك المنظمات بالجماعة او الحركة الاسلامية رغم الإنكار المتكرر لتلك العلاقة بالذات من قبل سوار الذهب والجزولي دفع الله اللذين تمت مكافأتهما بضمهما لهذه المنظمات /الواجهات.

اما التسلل الي مجال الثقافة فتذكر أدبيات الحركة بعضاً من هذه

الهيئات مثل " جمعية الفكر والثقافة الاسلامية " التي ظهرت عام ١٩٨١ وضم مؤقمرها الأول مشخصيات مثل يوسف فضل ومحمد ابراهيم ابو سليم ومحمد أحمد الحاج وخلف الله الرشيد ومدثر عبد الرحيم وبعضهم بعيد عن الحركة بالإضافة لسياسيين مثل حسن الترابي والصادق المهدي . وظهرت - حسب مكى - عدة روابط ثقافية علي المستوي الاقليمي مثل :جمعية الفاشر المسرحية ، رابطة الرسامين والخطاطين بدار فور ، ورابطة الآداب والفنون ، ورابطة الخنساء الأدبية بسنار والاهم من ذلك : « كما دخل عدد من الاخوان فى مجال النشر فصدرت مجلة ( المغترب ) والتي أسسها الاخوان كمال ومحجوب عروة ، وتلا ذلك ظهور عدد من الصحف الاسلامية التي كسرت احتكار الدولة لحركة الصحافة مثل صحيفة " ألوان " لحسين خوجلي والتي تدرت بدثار العمل الثقافي المحض وإن كانت لاتخلو من مناقشات سياسية ، وصحيفة الصحوة التي أصدرها عبد الجليل النذير الكاروري ... وصحيفة الاصاله التي ادارها محمد الحسن عباس<sup>(١)</sup> .

ورغم الحديث عن الثورة الثقافية التي تدعيها الحركة والتي تفرضها اي صحوة حقيقية ، الا ان الاداء التنظيمي والحركي احتكر كل طاقات الجماعة، يكتب مكى : " ظل المكتب الثقافي متخلفا عن الثورة التنظيمية وعاجزا عن توفير امكانيات النشر لهذا الجهد الذى كاد يصبح جهدا ضائعا منزويا في أضاير الأرشيف . ورغم تخلف المكتب الثقافي عن متابعة حركة

---

(١) حسن مكى، الحركة الاسلامية، مصدر سابق ١٣٠ وكل معلومات هذا الجزء من نفس المرجع.

العطاء الثقافي، فقد تمكن عدد من الاخوان من اصدار دراساتهم من خلال قنوات الواجهات أو غيرها ( ص ٢-١٤٣ ) " . وحركة العطاء الثقافي هذه لا تزيد عن ثمانى عشرة رسالة اصدرها تسعة اعضاء وهي مجرد كتيبات صغيرة وبعضها يحمل عناوين مثل :. التبشير في العاصمة المثلثة ، رسالة افغانستان ، احمد بن ادريس الفاسى ، دور الإعلام في التغيير الاجتماعي. كما يورد الكاتب مايسميه مجموعات من البحوث والدراسات أصدرتها أمانات التنظيم من عناوينها : تجارة الفيديو في السودان طبيعتها وانتشارها، رصد وتقويم مادة اليوم لتلفزيون السهرة ، النشاط الكنسي في ام بده ، الجو النفسي والخلقي في مناطق بيوت الدعارة ، الصراع بين الاخوان والمختمية في الحارة السادسة بالثورة ، هذه التسميات يمكن ان تكون عناوين لمذكرات داخلية مثلا ولا يمكن أن نطلق عليها اسم بحوث ودراسات إلا ضمن حركة معادية للفكر والعقل الذي ينتج البحوث والدراسات الحقة<sup>(١)</sup>.

من المفارقات فى تنظيم الحركة الاسلاموية السودانية أنه رغم رؤسها الفكرى وجذبها الثقافى إلا أنها تعتبر نفسها «حركة صفوية» كما تكرر وتؤكد ذلك كثيراً. وفى الحقيقة لا تتعدى صفويتها النظرة المتعالية للجماهير. وإمعاناً في النفاق تتحدث عن تحولها إلى حركة شعبية ولكن لغة مخاطبة ووصف هذا الشعب لا تخلو من الاحتقار والتقليل من قيمة الشعب والناس العاديين. يتحدث الترابى عن هذا التحول وخطاره: «ويجادل

---

(١) للتعرف على بقية العناوين راجع مكى ص ٤٢ ، ١٤٣.

اعضاء الحركة فى خطر الانحلال، والاختراق الامنى، والتسيب الفكرى والتربوى مع أشتات القادمين، والارتقاء الحركى والتنظيمى مع دخول العوام القديرين القاعدين الذين لا يتدينون الا لخويصة أنفسهم ولا يوالون إلا إتكالاً واتباعاً أعمى ولا يتحركون الا عفواً وارتباكاً». (ص ٥١) تصور أن مثل هذا النقاش يدور داخل حركة تدعى الاسلام الذى أكرم الانسان حصراً. ويقول فى موقع آخر عن صفوية الحركة المزعومة: «وسواء رجع الامر إلى طول مراحل الصفة النخبوية وتمكن روحها فى تاريخ الحركة، أم إلى استسلام العوام لقيادة الصفوة وفتنة المجتمع بزينة الشهادات العليا، فان قيادة الجماعة الاسلامية بالسودان قد غلب عليها عنصر الثقافة الحديثة: (ص ٨٨) كان من المفروض أن يوضح الكاتب مظاهر هذه الثقافة الجديدة فى سلوك أو إنتاج الجماعة الذهنى ولكنها مصطلحات يكفى أثرها النفسى الدعائى فقط. يؤكد باستمرار هذا الاختلاف بين الصفوة «والعامة» بطريقة تبينها كصفة إيجابية: «ولعل أوسع فجوة تعانيها الجماعة بين رعاتها ورعيتها هى فى التفاوت البادى للكسب العملى فقد تمكنت فى القيادة طبقة مثقفة ثقافة حديثة عالية لا تماثل فى ذلك متوسط القاعدة، لا سيما بعد أن غدت الجماعة حركة شعبية. والقيادة من ثم قد تتحرك بنحو وتستجيب للتحديات بسرعة مما لا يسع آخر الركب، وقد يكون خطابها معقداً وبرنامجها مستعلياً لا يدركه السواد الأعظم من أتباعها. والمجتمع كله متطور يشكو شيئاً من التباين فى المستوى يوشك أن يقطع محدثيه عن عوامه». (ص ٩١) ورغم التأكيد على تبادل المعلومات والخبرات بين «الراعى والرعية» حتى يصدروا



جميعاً عن علم وحكمة واحدة» إلا أنها تحت دعوى السرية تحجب كثيراً من المعلومات: «هكذا يحتكر كسب حركى جليل لفئة قيادية يؤهلها لان تستبقى فى مواقعها فيضرب بمرونة تطور عناصر القيادة صعوداً ونزولاً، ويفارق ما بين حيثيات السياسة القيادية وما عند القاعدة التى يرجى أن تتلقاها بالتفهم والتجاوب» (ص ٩١) هناك قرارات وأشكال لا يريد التنظيم الكشف عنها لذلك يحصر بعض المعلومات عند قلة، مثال ذلك وجود تنظيم خاص وذلك ما تنكره الحركة تماماً ولكن نجد عند مكى - زلة قلم تقول: «وفى ظروف شعبان تم وضع نواة «التنظيم الخاص والذي اجتهد فى حرق اكشاك توتو كورة وحماية القيادات وتولى بعض المسئوليات المحفوفة بالخطر.»<sup>(١)</sup>

يتكرر فى أدبيات الحركة فى الفترة الأخيرة حديث عن أن الحركة تسعى لكى تكون المجتمع أو ما تسميه التمكن المجتمعى، على سبيل المثال يقول الترايبى بعد ثورة ابريل ١٩٨٥: «فقد اخذت الجماعة تتحول بطبيعتها نحو أن تكون المجتمع» (ص ٣٥) وهى توظف الدعوة إلى اللامركزية فى الحكم والتنظيم معاً لكى تستطيع الانتشار: «ثم إن الحركة بعد اعتصامها باستراتيجية التحول الشعبى والتمكن المجتمعى اصبحت مدعوة إلى أن تنزل بفكرها ودعوتها واجهزتها قريباً من الشعب فى كل مواقعها.» (ص ٦٥ - ٦٦) وفكرة العمل الاجتماعى لها اهداف سياسية فى استراتيجية الحركة للتمكن فى المجتمع خاصة بعد أواخر السبعينات

---

(١) حسن مكى ، مصدر سابق ، ص ١١٥ .

(بالتحديد ٧٨ أى المصالحة) وكانت غاية العمل الاجتماعى والمناشط الاجتماعية: «التوجه نحو التفاعل مع المجتمع بكل وظائف الحركة، فقد اندفع عمل الجماعة الاجتماعى- إذ نهضت لسد الفجوة المتعاطمة بين القطاع الصفوى الحديث والشعبى التقليدى ولاستيعاب المجتمع فى صفها وإصلاحه بمنهجها من خلال الفعل المباشر فى ثنايا حياته مثل ما تصلحه من خلال السلطان». (ص ١٧٥) هذا مفهوم خطير لانه يلقى المجتمع المدنى المتعدد، وهو مدخل جيد للفاشية لان أى خروج عن منهج الجماعة هو خروج عن اخلاق وقيم المجتمع وبالتالي يجمع بدون تردد أو تأنيب ضمير. ومن هنا نفهم حماس الحركة للجماعات الفاشية، مثل هيئات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وسارع «الاخوان المسلمون» عندما طبق فميرى قوانين سبتمبر إلى إقامة وتنشيط تلك الجمعيات بالوحدات والمؤسسات الإنتاجية والأحياء، وحاولت الجماعة أن تجعل منها حركة تنظيم شعبى جديد، يكتب مؤرخ الحركة مكى باعتزاز: «وقد تم إقامة آلاف الجمعيات كما صار لها مرشد ينظم علاقاتها ووظائفها وآدابها (مرشد المحتسب) مما أدى لإشاعة ثقافة الحسبة فى المجتمع الإسلامى من جديد<sup>(١)</sup> وهى جمعيات شؤون تتدخل فى السلوك الشخصى وتتجسس على المواطنين وتأخذ القوانين بيدها ولكنها ترضى كثيراً من سادية الاعضاء المتعصبين والعصابيين. وهذا السلوك ينتشر داخل الحركة ولم تدنه الزعامة بل تركه الترايبى سؤالاً مفتوحاً حين قال: «ثار التساؤل عن جواز اتخاذ وسائل المراقبة والتجسس والاستعلام

---

(١) حسن مكى، مصدر سابق، ص ١٣٣

والتجسس على الآخرين والنيل منهم من حيث لا يعلمون ويأذنون. وهذا سؤال مشروع جوابه معروف حين تتساوى سائر التقديرات المعتادة ولا تنشأ ضرورات تتناسخ بها الأحكام»<sup>(١)</sup> وأصدرت الحركة ورقة عن الفقه الامنى حاولت تبرير سلوكها هذا أصوليا ص وايجاد المسوغات.

نشطت الحركة وسط فئات المجتمع المختلفة من شباب ونساء وعمال وفلاحين ومتعلمين، وتعترف بفشلها وسط العمال بالذات. يقول التراي عن تلك الوضعية معدداً بعض الأسباب التى يراها معوقات فى سبيل انتشار الحركة بين العمال: «ولم تفلح الحركة فى تأسيس قاعدة مقدرة بين العمال. وذلك أولاً لأن طرائق الدعوة والتربية والتنظيم فيها كانت أنسب للصفوة منها للعمال. ثم إن الطبقة العمالية الحديثة بتطور السودان لم تترق بل ازدادت بعداً عن الصفوة (١) إذ كان غالبها أول الأمر أهل قراءة وكتابة يمكن أن تستوعبهم حركة حديثة قوامها المثقفون، ثم أخذ هؤلاء يهجرون المهنة أو البلاد يخلفهم نازحون ريفيون». (١٤٦) الأمر ببساطة هو أن العمال أكثر وعياً طبقياً أو على الأقل وعياً مطلبياً لذلك العمل وسطهم يكون على ضوء برامج تفصيلية وتختبر الحركات السياسية العاملة بينهم حسب صمودها وقدرتها على تحقيق مطالب لتحسين أوضاعهم بصورة ملموسة ولا يكفى أن تعدهم بمجتمع مثالى دون خطوات عملية نحو ذلك. فالشيوعيون مع وجود فكرة اليوتوبيا أو المجتمع الشيوعى المثالى فى فكرهم، لم يكتفوا بذلك فقد خاضوا مع العمال معاركهم الطبقية والنقابية بينما الاخوان المسلمون يريدون

---

(١) حسن التراي ، مصدر سابق ، ص ١٣٣ .

دمجهم فى «حركة حديثة قوامها المثقفون» . ومع ازدياد ارتباط الاخوان المسلمين بالنشاطات الطفيلية والدوائر الاستغلالية لم يعد لهم أى مستقبل بين العمال يضاف لذلك التدهور المعيشى المريع الذى يعانى منه العمال خلال حكم نظام «الجبهة القومية» منذ انقلاب يونيو ١٩٨٩.

من ناحية أخرى كان «الاخوان المسلمون» بتسمياتهم المتغيرة اكثر نشاطاً بين الشباب والطلاب، وهذا وضع طبيعى لانعدام الخبرة والتعقل بين هذه الفئة والتى تسحرها الشعارات المثالية كما أن العنف والاندفاع الذى تشبعه فيهم الحركة بوسائل شتى كان آخرها «الدفاع الشعبى» ومعسكر القطينة الذى اندفع نحوه الشباب ليس دفاعاً عن الوطن والعقيدة ولكن تنفيساً عن كبت يثقل نفوسهم الكئيبة وأرواحهم الجافة. وقد ثبت علمياً أن الشبان ينجذبون الى تجمعات وتكتلات دينية أو علمانية ولكنها تجمعات تعصبية، لأن المتعصب يمنح الامان المعرفى ويوطد النرجسية، خاصة في عصور الأزمة والسعى نحو مثل عليا نتيجة نقص في الواقع. وهذا ما يقدمه المتدينون - المتعصبون وما يسمى بدعوة المثل «والتي تعد بإعطاء جواب سريع فى نطاق جماعة تعرض نفسها كجماعة مختارة». وهنا تعباً الحركة التعصبية الشباب وتربطهم بمثل وضعية كالعذالة والفضيلة.<sup>(١)</sup> وفى دراسة عن الأصولية فسر احد الباحثين أسباب تركيز الحركة على الشباب واعتبارهم الهدف الاساسى لعملها وقد صاروا بالفعل أكثر المتلقين للدعوة، يرجع ذلك إلى عدد من عوامل الأزمة فى الوطن العربى مثل عدم الأمان

---

(١) اندرية هاينال، مصدر سابق، ص ٤٣ - ٤٤.

النفسى، العطالة، فقدان الهوية، الظلم الاجتماعى، العجز القومى تجاه اسرائيل والغرب. ويربط هذه العوامل بطريقة أخرى حيث يقول - بانتشار الاصولية بين الطلاب العلميين اكثر من طلاب الآداب والإنسانيات بسبب الرغبة فى اللحاق بالغرب تكنولوجياً وعلمياً لتحديد تفوقه الصناعى والعسكرى، ثم السعى للسيطرة على ميادين المعرفة العملية والتكنولوجيا لكى لا تدخل معها القيم الغربية للمجتمع الاسلامى اذا قام بذلك خبراء أجنبى، واخيراً جاذبية اليقين التى توجد فى العلوم مقابل الطريقة التحليلية والتأملية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية والتى قد تؤدى إلى كثير من الشك والتساؤل<sup>(٢)</sup>. والنظام التعليمى يساعد كثيراً فى إنتاج المتعصبين المحتملين لذلك يركز «الاخوان المسلمون» على كليات التربية ووزارة التعليم، وفى الأردن كادوا أن يرفضوا الاشتراك فى الوزارة بسبب إلحاحهم على حقبة التعليم.

---

(٢) Dekmejian, op. cit., p.49



## الخطاب الإسلامي

فضلت استعمال مصطلح خطاب ( Discourse ) في تحليل وفهم رؤية أو أيديولوجيا الاسلاميين خاصة وهي تقتصر عن أن تكون فكرا أو نظرية متكاملة ومنهجية وعلمية ، وليس بسبب حداثة وشيوع المصطلح مؤخرا في ميادين المعرفة ومجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغوية والأدبية بالذات . والخطاب مفهوم أكثر شمولاً ويحتوي على عناصر تقرنا من المقصود خاصة فيما يتعلق بأشكال وطرق الإدراك والتصور لدى الاسلاميين - والأهم في ذلك - سبلهم في الاتصال والتوصيل . رغم أن تعريف هذا المفهوم شائك ومتعدد ولكن سوف نلتمس أكثر التعريفات دقة وبساطة في نفس الوقت ، وأقربها معني كأداة تحليل للحركة الاسلامية في السودان خاصة في تطورها الاخير الذي أثر كثيرا على مضمون ومنطلقات وآليات خطاب الحركة . فالخطاب قد يعني الحديث أو القول أو المقال سواء المكتوب أو الملفوظ ، ويراه البعض : " هو ما نظم حسب منطقية معينة (المنطق العادي أو منطقية النص أو منطقية القائل ) ورتبت الفاظه حسب محور محدد لدى فاعل القول . في الفلسفة يعني ما تناسقت مراحلها من القول تقريراً أو تحريراً حسب قواعد المنطق والتدليل " (١) وفي الألسنية - التي تستعمل المصطلح كثيرا - هو السلسلة المتواصلة من الكلام المتلفظ

(١) يوسف الصديق : المفاهيم والالفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب -

تونس، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ ، ص ٧٩

به، وينسب تاريخيا الي مقولات علم المنطق بمعنى التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة . وفي الجامعات أجزأ اطلاقه علي العمل البحثي في بداية القرن السابع عشر . واكتسب المفهوم حديثا أهمية متميزة باعتباره أداة تحليل خاصة بعد التحول من مركزية مفهوم اللغة التي نظر اليها - ككلام أو كتابة - موضوعيا بوصفها سلسلة الأنساق التي لاتنطوي علي ذوات ، الي التركيز علي الخطاب من حيث هو نطق أو تلفظ ، مما يعني إدخال الذوات الناطقة في الإعتبار . وبالتالي يحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم تهدف للتأثير علي الآخرين ضمن الظرف الذي أوجده أي الخطاب<sup>(١)</sup> أي إمكانية تفسيره داخل ثقافة معينة وفي إطار تاريخي - إجتماعي وضمن جماعات وفئات إجتماعية . وما يهمنا في هذه الدراسة كيفية وإمكانية تحول الخطاب الإسلاموي من مجموعة أفكار الي قوة مادية تؤثر علي الخيارات السياسية في السودان في الوقت الراهن .

الحديث عن الخطاب الإسلاموي لا يتطابق مع النص القرآني أو الإسلام - الدين في أصوله المتفق عليها بل هو قراءة تأويل للنص القرآني أو للدين الإسلاموي تحكمه الظروف التاريخية وتحيينه ( actualization ) وهذا يعني أنه يقيم صلة ما بالنص القرآني أو بالفكر الإسلاموي رغم تناثره في تيارات ومذاهب عديدة ، بل يجعل من النص القرآني والسنة مرجعيته في الإقناع . ولكن الخطاب الإسلاموي السوداني المعاصر محكوم بدلالات هذه

---

(١) محمد حافظ دياب : سيد قطب - الخطاب والايديولوجيا. دار الطليعة - بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٥ . وإديث كيرزويل : عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو. ترجمة جابر عصفور. دار عيون الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٢٧٠.

التسمية فهو إسلاموي وليس إسلاميا بمعنى إنه قراءة لجماعة سياسية تسمى نفسها الجبهة القومية الإسلامية تمتد جذورها الي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أو نهاية الاربعينات . وهذه حقبة هامة في التاريخ شهدت صعود حركات التحرر الوطني ثم بروز شكل آخر للإستعمار الحديث عمق التبعية الإقتصادية والتخلف في كل صوره المادية والتقنية والعلمية . وفي نفس الوقت عجزت الفئات الإجتماعية الصاعدة عن الوصول بسيرورة التحرر الي مداه ، ومن مسارب هذا العجز نمت الجماعات الدينية وليس بسبب قوتها الذاتية بالذات الفكرية والتي تتسم بتناقض وتهافت واضحين. وكان صعود الخطاب الإسلامي إمتدادا لفكر تقليدي مدجن وتوفيقي باستمرار لدرجة تفقده مبررات وجوده . يقول عامل بحق عن الفكر البرجوازي الكولونيالي التابع أنه حمل معه فكر المراحل السابقة ولم يتناقض معه تناحريا لذلك لجأ الي التكيف والإصلاح والتوفيق<sup>(١)</sup> ومن هذا المنبع الفكري والمنبت الطبقي جاء الخطاب الإسلامي السوداني الذي تمثله الجبهة كتنظيم تهيمن عليه الفئات الوسطي العليا والبرجوازية الصغيرة في تحالف مع برجوازية طفيلية يساعدها ذلك الخطاب في الإزدهار وإكتساب شرعية ترتكز علي المتعالي لأن الواقع يشعرها باغتراب ، فيه تختفي تلك العلاقة التاريخية المحددة من التبعية البنيوية للإمبريالية بشكل تظهر فيه كأنها قدر غيبي هو قدر التمزق الدائم بين ماضي نري في حضوره الدائم سبب العجز عن الخروج منه، وحاضر غائب عنا هو الآخر ، يجب الوصول اليه دون القدرة علي ذلك ،

---

(١) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية؟ دار الفارابي، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٩، ص ١١٤ - ١١٥.

بمخرج من الذات الى الغير ، وفي الخروج تغرب عن الذات وفي الوصول الى الغير تغرب عنها ، ولا خروج من التغرب إلا بالبقاء فيه<sup>(١)</sup> . وهكذا تبقى علاقة التبعية النبوية مثل قدر إغريقي غاشم يبدو الفكاك من خاتمته مستحيلا ، ولكن في واقع التطور الإجتماعي ممكن بشرط قيادة الطبقات الثورية لحركة المجتمع والقيام بدورها في التحرر الشامل .

ضمن هذا البناء الاجتماعي - التاريخي بحث الاسلاميون السودانيون عن خطاب منقذ يتمحور حول مثال أو وهم يمكن من التجيش والتعبئة ، ومن هنا كان الخطاب الاسلامي ذا طابع ايديولوجي فاقع بل هو خطاب ايديولوجي بامتياز ، لذلك يمكن أن نستعمل خلال هذا المتن كلا الصفتين بالتبادل دون تغيير للمقصود من معني ودلالة أي ترادف الخطاب الاسلامي والخطاب الايديولوجي للحركة في السودان ، وتعني الايديولوجيا هنا مجموعة من التصورات والافكار والمعتقدات المتميزة هنا ذات وظيفة محددة في كثير من الأحيان وهي وظيفة التبرير ، كذلك غالبا ما تسعى للوصول الى توبيا أو يوتوبيا ، ويقدم العروي ثلاثة معان مختلفة ولكنها رغم ذلك تنطبق على الايديولوجيا الدينية ، فهي في المعني الأول بمثابة إنعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة . والثاني بمعنى نظام فكري يحجب الواقع لأنه مستحيل التحليل ( أي الواقع) أو صعب التحليل والثالث بمعنى بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر

---

(١) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ مصدر سابق ،

أو قد نقول من عصر آخر<sup>(١)</sup> . ويسمى أركون الخطاب الاسلامي بمرجعيته الدينية ايدولوجيا الكفاح مرة وايدولوجيا الاحتجاج في مواقع اخري فالاولي مرتبطة بفترة الكفاح ضد الاستعمار حين استغلت التراث الاسلامي كحافز للتجيش السياسي ضد المستعمر الذي أراد محو الحضارة الاسلامية<sup>(٢)</sup> . كما يتحول التراث الي نوع من ايدولوجيا الاحتجاج والتغيير في مرحلة الصراع مع فئات وقوي اجتماعية أخرى من مرحلة الحكم الوطني . وهنا أيضا نبتعد عن التراث كروح للوحي أو حتي عن التراث بمعناه الدينامي الاخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص البشري<sup>(٣)</sup> .

تستولي الايدولوجيا علي الدين لدي الاسلاميين وتوظفه كاملا وجيدا كما تريد وبآليات متعددة تسخر لغته ومفاهيمه وافكاره . وهنا نقف لنفرق بين الحركة الفكرية والحركة الايدولوجية ، فالاولى تنتج الأفكار من خلال جهد المفكرين لتطوير الأفكار وإثرائها وتجديدها ومراجعتها أما الايدولوجيا فعلي العكس من ذلك تحاول تثبيت افكارها وتنظيمها بحيث تقوم بالمهمة الأساسية وهي تعبئة الجماهير بفعالية وادراجهم - لو أمكن - في فعل سياسي ناجح . وتختلف أيضا عن العالم لعدم وجود منهج إذ تهتم

---

(١) عبد الله العروى : الايدولوجية العربية المعاصرة. دار الحقيقة، بيروت ، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩ ، ص ٢٤ .

(٢) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي. مركز الانماء القومي ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٣٤ .

(٣) محمد اركون : الفكر الاسلامي - قراءة علمية. مركز الانماء القومي ، بيروت ١٩٨٧ ، ص ٨-٣٩ .



أكثر بالهدف ، مثال ذلك المقولة الأساسية لدى الإسلاميين والتي ترى أن حل مشكلاتنا هو في العودة إلى القيم الدينية ، فهذه فرضية تبدو مقبولة وصحيحة لعدم وجود خلاف حول الأهداف المطلوبة . ولكن الخلاف حول تفسير الأوضاع التي تدفع الناس بعيدا عن تحقيق هذه الأهداف . والمطلوب المنهجية والعلمية في طريقه وضع المشكلة وتفسيرها ثم وضع الحلول (١) . وهذا وضع طبيعي بالنسبة للخطاب الأيديولوجي الذي غالبا ما يحرف الواقع بوعي أو بدون وعي وذلك لأنه يبحث عن نموذج ملائم مثالي - وفي العصر الحاضر وضمن ظروفنا - بهدف التكيف مع البيئة والتحوليات الاجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية . يقوم الخطاب الأيديولوجي بعملية إختيار أو إنتقاء من قبول أو رفض من مدركات الواقع . لذلك يلعب المجاز دورا حاسما في تشكيل هذا الخطاب - خاصة القرآن الكريم كمرجع يزوده بذلك - ويتيح إستعمال المجاز تغيير أو تحويل الوقائع الوجودية الأكثر يومية وإبتذالا وتصعيدها وتساميتها من أجل أسطره وتركيز مناخ الوعي الديني الجديد الذي يراد تأسيسه وفرضه (٢) أو خلق ما يسمى بالرأسمالي الرمزي للإسلام والذي توظفه الجماعات الدينية في عملها السياسي ، فهي تواصل عملية التحويل والتحويل (transformation) بإعادة تفسير وتأويل الوقائع العادية وتحويلها إلى نماذج مثالية عليا تشكل هوية ثقافية جديدة للامة ، وهذا يتم بإهدار المعنى أو الدلالة التاريخية لحساب المغزي

---

(١) صلاح قنصوة: «المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية» في مجلة (الاجتهاد)

بيروت العددان العاشر والحادي عشر / السنة الثالثة / ١٩٩١ ص ٩٢.

(٢) محمد أركون ، المصدر السابق ، ... قراءة علمية ، ص ٧٢

المحدد ايدولوجيا<sup>(١)</sup> . فالنص القرآنى ذو بنية رمزية مركزية تستخدم لغة الرمز والمجاز بحيث تجعل العبارات القرآنية إمكانيات مفتوحة للمعنى والدلالة - هذا جانب روحي ولكن يمكن أن يتحول إلى جانب ايدولوجي حين يجعل الناس من الإمكانيات وقائع متوهمه أى جعلها قابلة للتحيين والتجسيد في ظروف وجودية متواترة ومتكررة<sup>(٢)</sup>.

قد يتساءل المرء كيف تستطيع الايدولوجيا الدينية رغم عدم عملياتها وفقدان المنهج أن تجتذب العديد من المؤيدين ومن بينهم المتعلمين ؟ قد نجد في حديثنا عن التعصب والمتعصبين والفاشية بعض الرد ، إذ أن هؤلاء لا يميلون للتساؤل أو الشك وأن يظلوا ضمن نظام اونسق فكري مغلق بإحكام وإلا فقدت مثل هذه الايدولوجيات شرعيتها إذا إعتبرت نفسها نسبية أو تاريخية ، اذ يفتح هذا باب الاختلاف والمراجعة وبالتالي إضعاف قبضة الايدولوجيا على عقول حاملها . وترتكز على آلية التماسك ، يقول أحد الباحثين : " ذلك أن واحدة من أهم آليات الايدولوجيا تكمن فى إحاطتها بمعتقداتها ، فالوجود خارج الايدولوجيا القادرة على تحويلها الى موضوع ، ومن ثم القدرة علي كشف تناقضاتها ، وزمنيتها ، وإرتباطها بمصالح طبقية معينة . ولاتهم السلامة النظرية . المؤمن بالايدولوجيا يهتم في المقام الأول ما تحقق له - علي المستوى الفردي من تبرير ذهني يصنع توازنه النفسي والاخلاقي والوجودي عموماً ، وما تحققه للفئة أو الطبقة أو الجماعة

---

(١) نصر حامد أبو زيد: «التراث بين التأويل والتلوين - قراءة فى مشروع اليسار الاسلامى» فى مجلة (ألف) العدد العاشر ، ١٩٩٠ ، ص ٧٢.

(٢) محمد اركون، الفكر الاسلامى - نقد واجتهاد . دار الساقي، لندن ١٩٩٠. ص ١٧٩

الاجتماعية أو القومية من حفاظ على تماسك البنيان الاجتماعي<sup>(١)</sup> وهنا  
تبتعد عن العلم لأنها قائمة علي خطاب ( أو خطابات ) اسطورية - ليس  
بمعني الخرافة ولكن أثر الخيالات والأحلام والأوهام المصاحبة للأحداث على  
الإدراك ( أو الوعي ؟ ) - وهي تمارس فعلها بالمجاز والرمز ، وذلك خلافا  
للخطاب العلمي العقلاني والذي يمارس فعله بواسطة المفهوم والبرهنة  
المنطقية<sup>(٢)</sup> .

من البدهي إختلاف ميدان الدين والعلم ، ولكن الخطاب الاسلامي  
المعاصر يصر على علمية منطلقاته الفكرية رغم غياب المنهج لأن العلوم  
الدينية - الإسلامية تهتم بالموضوع أكثر من طريقة بحثه كما تعتبر الوصف  
علما . كما يلاحظ عدم التدقيق في تحديد وتعريف المفاهيم المستعملة  
والإعتماد على العبارات الضخمة فقط والمترادفات والتشبيهات . الجماعات  
الدينية في حقيقة امرها ضد العلم او النظريات العلمية ولكنها لاتفصح عن  
هذا الموقف رغم ان سلوكها وممارستها تكشف عن ذلك الموقف ، بل يعبر  
سيد قطب - الأكثر جراءة وإتساقا مع نفسه - عن معاداة العلم الصريحة ،  
حين يقول : " أن حكاية أن الثقافة تراث انساني لا وطن له ولا جنس ولا  
دين .. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية  
دون أن تتجاوز هذه المنطقة الي التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية لنتائج  
هذه العلوم ، ولا الى الفن والادب والتعبيرات الشعورية جميعا . ولكنها  
فيما وراء ذلك إحدى مصادي اليهود العالمية ، التي يهملها جميع الحواجز

---

(١) محمد بدوي: «ملاحظات حول الفكر والايديولوجيا في مصر الحديثة» مجلة  
الاجتهاد، مصدر سابق ، ص ٣ - ١٤٤.

(٢) محمد أركون ، المصدر السابق ، ص ٣٠٠ .

كلها - بما في ذلك، بل في اول ذلك حواجز العقيدة والتصور - لكي ينفذ اليهود الي جسم العالم " (١). يستبعد كل العلوم الإنسانية والاجتماعية ويبقى - كما يظهر - العلم التجريبي ولكن أيضا دون فلسفة عام . هذا نموذج للتعامل الانتقائي المتأزم مع التطور الذي يعيشه العالم في مختلف الميادين ، دون أن نسأل هل من الممكن رغم العجز والتخلف أن تكون لدينا إرادة حرة في الاختيار والانتقاء ؟

العلم والايديولوجيا والسحر كلها طرائق للمعرفة أو فهم البيئة المادية والإنسانية ولكنها تختلف في وسائلها ومضمونها ووظائفها . وبهنا هنا الاختلاف بين العلم والايديولوجيا ، فالأول " نظام معرفي قادر على تحويل ذاته الى موضوع ، فتصبح الذات مدركا ومدركا في آن ، وهذا ما يجعله قادرا على مجاوزة ذاته ، وتعديل مواقفه وإرهاق أدواته ، وهو يتوسل الى التعامل مع الحقيقة بالاستقراء والاستنباط وتبني الوصف ، ويكشف عن علاقات الاشياء من خلال قرائن تنطوي عليها العناصر ، وينتقل من الوقائع العينية الي التجريد من خلال خطاب برهاني ، لذلك فهو بناء يتراكم " (٢) وكان يمكن أن نبسط الأمور ونقول الايديولوجيا عكس ذلك تماما ، وهي بالفعل لا تتمتع بهذه الخصائص لأنها تهتم بالوظيفة الايديولوجية والغايات التي تريد تحقيقها . لذلك قيل الى أن تكون مطلقة وشاملة ولا تاريخية وبالتالي تسجن نفسها في نسق فكري مغلق على اعتقاد انها بديل للعلم وتمتلك الحقيقة الكلية لذلك لاتقبل الحوار والاختلاف . وهي ذات " نزوع الي التقويم والحكم القبلي الحدي ، وما تلجأ اليه من حجاج سجالي عنيف ،

---

(١) سيد قطب ، مصدر سابق ، ص ١٤٠ .

(٢) محمد بدوي ، مصدر سابق ، ص ١٤٥ .

كدحا خلف تثبيت أوضاع معينة أو تحقيق مكاسب محدودة " (١) . وهي تمنع الوصول الى الحقيقة أو المعرفة النظرية لأنها لا تقوم بتحليل الواقع أو التاريخ ، خاصة لو كانت ايدولوجية دينية لقوة مرجعيتها . فالخطاب الاسلامي هو تعبير عن ايدولوجيا دينية - سياسية تحاول باستمرار إخفاء السياسي و اظهار الديني بكل قدراته الرمزية والتحليلية والاسطورية بقصد رص الجماهير وتحريكها حتي تحقيق هدف إستلام السلطة السياسية أو التمكن فى الارض - كما تسميه - لتأسيس المجتمع المثالي الذى كان فى التاريخ ، مجتمع المدينة الذى يمثل العصر الذهبى للاسلام . ومثل هذه الدعوة تلبي حاجات نفسية وعاطفية وفكرية عديدة لدى قطاعات كبيرة عاجزة أمام مصيرها ومصير أوطانها .

يفكك أركون الخطاب الاسلامي المعاصر الى أجزاء وعناصر مشكلة لبنيته ، وهي المحاور والفرضيات والموضوعات . فالمحاور يقصد بها التوجهات الدائمة والمستعادة التى يحددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية فى إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الاسلام . وهي التى توجه الحساسية الجماعية و طراز التصور والادراك واللغات والتصرفات . ويمكن تحديدها دون الرجوع الى مؤلف لأنها ناشطة ومنتشرة فى فضاءات المجتمعات العربية - الاسلامية - مع وجود بعض الشخصيات الدينية التى تقوم بمهمة صياغة الخطاب وتوصيله ، لذلك فهذه المحاور منتشرة ومشاركة بين الجميع (٢) . ومن أهم المحاور هو تأكيد أن الله واحد ومتعال وحي وعادل

---

(١) نفس المصدر .

(٢) محمد أركون ، الفكر الاسلامي - قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٣ - ٦٤ . وسمير أمين ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ .



..وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر وإختار منهم أوصياءه ( أو رسله  
(على هذه الارض ) ص٤٦ ( وقمارس كل مبادرة ) ( كل وحي ) (نفس  
اسلوب التوصيل ولا بد ان ينقسم البشر الي مؤمنين وكافرين تجاه هذه  
المبادرة، وينتج عن ذلك إنقسام الزمن الارضي الى قبل وبعد الوحي ، وحتى  
المكان ينقسم الى دار السلام وهى التى تطبق قانون الله ودار الحرب .  
يحتوي القرآن على الوحي الكامل والاخير ، كما أن حياة الرسول والمدينة -  
الدولة تقدم نموذجا يجب الإقتداء به وتقليده ( ص٥٦ )، هكذا يشكل الدين  
والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنقسم للوجود البشري . ولكن الدين هو  
الذي يصوغ بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة والدينية . ( ص٥٦ )  
والحقيقة كلها جاءت كاملة مع الوحي . ويقصد بالفرضيات المبادئ التى  
تستمر فى إنتاج كل المعرفة الاسلامية على أساس أن الوحي يعنى الحقيقة  
الكلية . وتأتى الموضوعات التى قصد بها كل انواع المطالبات والشعارات  
والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التى جيشت الوعي الاسلامي منذ القرن  
التاسع عشر ( ص٧٦ ) . من أهمها وحده الاسلام ، العودة للعقيدة  
الصحيحة لكى نلحق بالعالم المتقدم مع رفض الايديولوجيا المادية ، كل  
الافكار الحديثة والاختراعات الكبرى موجودة فى القرآن أو مارسها المسلمون  
قبل اوروبا ، فصل الدين عن السياسة فكرة هدامة كما أن عملية البناء  
الوطني الجارية منذ الاستقلال لن تتم . بمعزل عن الاسلام (ص ٧٦).  
تتعدد الاليات التى يعمل بواسطتها الخطاب الاسلامي فى عرض  
افكاره أو محاوره وموضوعاته ، وهى كثيرا ما تشترك - رغم إختلاف  
الزمان والمكان والسياق - فى سمات عديدة متكررة تتجاوز الخصوصيات .

فمن آليات أي خطاب اسلامي أنه يوحد بين الفكر والدين أو بين النص وتأويل أو قراءة النص . ومن هنا جاءت اتهامات التكفير والردة حيث لايفرق بين معارضة فكرة قال بها شخص وارجعها الى النص القرآني مثلا وبين معارضة النص نفسه ، ومن هنا خطورة اقحام الدين في السياسة . ويورد أبو زيد آليات مثل : " تفسيرها الظواهر بردها جميعا الى مبدأ أول أو علة أولى ، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية " (١) . ومن آليات الخطاب الاسلامي أو الديني عموما اسقاط البعد التاريخي لأن - زمنه زمن الوحي كما أن التاريخ يعيد نفسه باستمرار وتكون أحسن العهود دائما في الماضي وليس في المستقبل ، ومن الطبيعي أن يعتمد مثل هذا العقل على التراث والسلف وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانية - الى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - في كثير من الاحوال عن النصوص الاصلية (٢) . ومن آلياته اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض أي خلاف فكري ..... إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الاسس والاصول ( ص ٤٥ ) .

---

(١) نصر حامد أبو زيد : " الخطاب الديني - آلياته ومنطلقاته الفكرية " . في : " قضايا فكرية " العدد الثامن ، اكتوبر ١٩٨٩ ، ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق .

## الخطاب الاسلامي وتزييف الوعي

يظهر من آليات الايديولوجيا الدينية = الخطاب الاسلامي أنها تعمل على تشكيل وعي او ادراك للواقع ، او رؤية شاملة- ( weltans- ) chaving حسب فعل هذه الآليات في المتلقي والذي يراد منه أن يكون مؤمنا يقينيا ودوجمائيا حصريا وابعاديا للأراء والمخالفين مما يقتضي تعصيب الفرد أى جعله متعصبا من خلال سيرورة تفكير وسلوك مستمرة . هذه العملية لن تتم مع وجود عقل ووعي صحيح يدرك ويفهم ويحلل ويجرد ويطبق بمنهجية وانفتاح وتسامح وقبول للجديد والآخر. والايديولوجيا عموما تعمل على تعطيل مثل هذا العقل ، لذلك فهي كما يقول دوبريه - التفكير فى القلب معقل الايديولوجية وبالتالي ميزتها باعتراف ضحاياها انفسهم " أن تجعل القلب يخفق والرأس يضيع من أولئك الذين تخضعهم لسحرها<sup>(١)</sup>، تخاطب الايديولوجيا في أحسن حالاتها العقل الجمعي أو الوعي الجمعي ( Collective Consciousness ) حسب دوركايم ، والعقل الجمعي انفعالي وعاطفي لا يحركه بالضرورة المنطق والبرهان والاقتناع .

يعتبر النص أو التراث هو المرجعية التى تمثل للخطاب الاسلامي أو

---

(١) ريجيس دوبريه : نقد العقل السياسي . ترجمة عفيف دمشقيه دار الاداب ، بيروت الطبعة الاولى ، ١٩٨٦ ، ص ١٧٧ .

الايديولوجيا الدينية - السلطة الرمزية وهي كذلك حسب بورديو - من حيث هي قدرة على تكوين المعطي عن طريق العبارات اللفظية ، ومن حيث هي قدرة على الابانة والاقناع ، وقرار رؤية عن العالم أو تحويلها ، ومن ثم قدرة على تحويل التأثير في العالم ، وبالتالي تحويل العالم ذاته ، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة ( الطبيعية أو الاقتصادية ) بفضل قدرتها على التعبئة وتعتمد هذه السلطة على الايمان بها . لأن ما يعطي الكلمات ، وكلمات السر ، قوتها ، وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الايمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها . وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج وتولد (١) . والسلطة الرمزية تتجسد في النص أو التراث والذي يضاف له صفة الهي أي التراث الهي ليعني ذلك وجوده راهنا واستمراره السرمدي أو الخالد ، فكل شعب أو ثقافة تراثها أو نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل الى أصل اسطوري أو متعال والتي يتم تاييدها عن طريق الذاكرة الجماعية ، والعمل الجماعي . " وهذا التراث يكون أكثر حضورية وتأثير في الأديان الكتابية لأنه محفوظ ومسجل وتعاد قراءته كوثائق تاريخية غابرة ولكن ككلام حي وجديد وكأنه يقال لأول مرة . وهذا يعني أن هذا التراث الهي لم ينبج من الاستخدامات الايديولوجية للجماعات السوسيو سوبلجية المتخصصة على السلطة والتملك والارتزاق " (٢) . التراث لا يخضع للتوظيف

(١) بيير بورديو : الرمز والسلطة . ترجمة عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ ، ص ٦٠ .

(٢) محمد أركون ، تاريخية الفكر ... مصدر سابق ، ص ٥ - ١٢٦ .

الايدولوجي فقط ولكن مشكلته أن نوع الايدولوجيا التي تتمثلها تنتمي الى الماضي . وهذا مقتل الايدولوجيا الدينية والخطاب الاسلامي فهي تنظر الى الحاضر والمستقبل بعيون الماضي ، وكان يمكن للتراث أن يكون حيا شرط أن يري بعين الحاضر وليس العكس ، وبالتالي يساهم في صناعة المستقبل ولا يجر الي الخلف كما يفعل الآن .

الاحتكام الى النصوص والتراث يعمل بمهارة في تزييف الوعي من خلال آليات عديدة تقدم الواقع كما يريد الخطاب الاسلامي أن يدركه الناس . وتتحول النصوص الدينية شئنا أم أبينا الي ايدولوجيا تشتغل حسب منطقها ووسائلها الخاصة والتي هي بالضرورة طريقة لتزييف الوعي ويتم ذلك من خلال آليات عديدة من اهمها والتجعبها مثل ابراز الجزء المنتزع من الواقع وكأنه كل شامل واذا تعاملت مع الكل فانها تعكسه اما في صورة مطلقة خارج الزمان والمكان او في صورة مفتته ومجزأة تشوه انعكاس الواقع ولا تعبر عنه ، وآلية القلب اي عرض وقائع معينة بصورة هي عكس ما هي عليه في اطارها الاجتماعي ، واخيرا تقدم هذه الصورة المركبة والتي لاتصف الواقع ولا تحلله علي انها تمثل الحل النهائي والشامل لكل القضايا وهي تحاول - كايديولوجيا - ان تخفي تمثيلها لمصالح فئات اجتماعية معينة وتقدم رؤيتها كنظرة عامة وجماعية (١) . تقترب عملية تزييف الوعي هذه مما يسمى بالتخييل بمعناه المنطقي القديم الذي يناقض العلم ويرادف

---

(١) ادريس سالم الحسن : " الدين ايدولوجيا " في ندوة : " الدين في المجتمع العربي " منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ٥ - ٢٥٦ ، قدم تطبيقا جيدا لآليات " الجبهة " الايدولوجية حسب هذه العناصر .



الايديولوجيا كوعي زائف . وهذا ما قصده الفارابي حين جعل القول المخيل نقيض القول البرهاني الذي يفيد العلم اليقيني ، والتخييل عملية تستعمل في مخاطبة انسان يستنهض لفعل شئ ما باستفازة إليه واستدراجه نحوه وذلك إما بأن يكون الإنسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخييل فيقوم له التخييل مقام الروية ، واما ان يكون انسانا له روية في الذي يلتمس منه ، ولا يؤمن اذا روى فيه أن يمتنع ، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخييل رويته حتي يبادر الي ذلك الفعل (١) .

يقوم الخطاب الاسلامي على ترسانة آليات ايديولوجية وأدوات متعددة لتزييف الوعي ، ويمكن قياس نجاح أى حركة إسلاموية حسب قدرتها على حشد وتوظيف هذه الآليات والأدوات ، ومن هنا كان نجاح وانتشار الجبهة القومية الاسلامية السودانية إذ بالإضافة للتراث النصي العام وجدت في واقع السودان المتنوع فرصة للنظر كما أن أجواء الحوار والصراع الفكري والديمقراطية السودانية كمؤسسات ومعاش ساهمت في تطوير الحركة . وكان على رأسها شخصية سياسية حديثة وعلمانية ذات قناع ديني ، لذلك تمكن الشيخ حسن الترابي بثقافته التقليدية والغربية واجادة لغات أجنبية مع عقلية قانونية سجالية ، من صياغة خطاب ايديولوجي ماهر ومحكم في تزييف الوعي ، استغل الشيخ حسن اللغة كمصدر للسلطة والهيمنة المعرفية

---

(١) الفارابي - احصاء العلوم ، القاهرة ، ١٩٦٨ ص ٨٤ - ٨٥ وهنا عن ندوة مواقف : الاسلام والحداثة ، دار الساقى لندن ، ١٩٩٠ ، ص ٢٠٨ .

وبالتالي السياسية علي المدى الطويل ، ويستعمل اللغة الحاجة بينما المطلوب في اللغة ان تفصح ، فاللغة لديه تقول كثيرا ولكن في الحقيقة لاتقول أى شئ ، لأن اللغة اصلا ليست مجرد مفردات وصيغ تعبيرية ولكنها اشكال وصيغ للتفكير تستفيد من منجزات وتطورات اللغة فهي وسيط لتكوين وتوصيل رؤية او فكرة . فالمتحدث او الكاتب باختياره كلمات بعينها انحاز الي دلالات ايديولوجية وسيكلولوجية واجتماعية اي اشكال التواصل والتفاعل الدلالي والايديولوجي والذي لا يتم الا باللغة . لذلك يري باختين ان الكلمة هي الظاهرة الايديولوجية الامثل . أن واقع الكلمة باكملة تبتلعه وظيفتها كدليل ولا تحتل الكلمة أى شئ غير مرتبط بهذه الوظيفة ، كما انها لا تحتل اي شئ غير متولد عنها . انها فقط العلاقة المجتمعية الاكثر صفاء والاكثر حسية<sup>(١)</sup> . وفي الفكر الديني الذي يرى البيان سحرا تمارس الكلمة سلطة متعالية ومطلقة ، لذلك لا ترمي الجريدة على الارض أو يداس عليها خشية أن يكون فيها إسم الله أو النبي فهذه علاقة تناسخ بين الكلمة ورمزها أو مدلولها أو نوع من الفتشية ، كذلك دور التعويذة والتميمة في الشفاء والعلاج واهمية الادعية في العقيدة والحياة ، والمدح أو المديح في التعامل والايمان مقابل الهجاء والسب والقذف. للكلام واللغة أثر كبير في الثقافة العربية - الاسلامية ومن هنا جاء دور الوعاظ والخطباء بالذات في الثقافات الشفاهية أو التي تنتشر فيها الامية . ونحن نقول عن الطفل الفصيح أنه ذكي بصورة تطابق بين الاسلاميين من خلال عملية التمويه التي تخفي الايديولوجيا وتستخدم لغة

---

(١) ميخائيل باختين : الماركسية وفلسفة اللغة . ترجمة محمد البكري ومعنى العيد . دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ ، ص ٢٣ .

قطعية تلغي التعارضات وتخلق وهما مسيطران وتعمم معطياتها لكي تكون مطلقة . وهنا تصل الكلمة درجة الدوجما وتتوقف عن توليد معاني جديدة وقد تستخدم لتكون حازما او عقبة لنمو الوعي (١) .

يهتم الخطاب الاسلامي بالبلاغة في اللغة ليس من ناحية جمالية بحتة ولكن لاسباب عملية ونفعية مباشرة هي الاقناع والبرهنة والاستمالة والادهاش بقصد توصيل الرسالة بسهولة . كثيرا ما يكون التلاعب بالكلمات والمعاني والافكار من وسائل الخطاب الايديولوجي في تعبئة الجماهير والمؤيدين بتوصيل حقائق يريدونها وبالطريقة الاسهل والانجح . يظهر في خطاب الاسلاميين السودانيين كما يمثله الشيخ حسن الترابي اللعب بالحروف والالفاظ . ومن ذلك استعمال السجع والقافية مثل قوله ان المتسلطين علي المجتمع ينكرون " ان يسود الاسلام علي الملوك وعلي البنوك" (٢) . او جرس الحروف مثل تكرار حرف التاء ، يتحدث عن الوحدة كمعني اصيل في العقيدة : " وفي الشريعة تقتفيه النصوص الداعية للتوالي والتآخي والتناصر والتشاور والتكافل والتعامل " (٣) . ويستغل هذا التلاعب في افراغ اللغة وقطع صلتها بالفكر الصحيح والنقدي مما يجعلها لغة اختزالية مشيئة للفكر اي تقدم بضاعة فكرية جاهزة يسيرة التداول علي نطاق واسع ، وتيسر علي المتلقي عملية التفكير (٤) . ويتم

(١) محمد حافظ دياب ، مصدر سابق ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) حسن الترابي ، تحديد الفكر الاسلامي ، مصدر سابق ص ٩٧ .

(٣) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي ، الشركة العالمية لخدمات الاعلام (ب.ت) ص ٢٧ .

(٤) محمد سبيلا : " الايديولوجيا والبلاغة " . في مجلة " المناظرة " السنة الثانية . العدد ٤ مايو ١٩٩١ ، ص ٧٤ .

التلاعب بالافكار من خلال الاستعمال الحقيقي والمجازي وذلك بانزياح المعني الاصلي وإنزلاقه نحو معني جديد انطلاقا من وجود علاقة ما بين المعنيين او بين الشبثين ، مثال ذلك آيات ( من يحكم بما انزل الله ) والتي قصد بها في الاصل القضاء والحكم بين المتخاصمين وليس الحكم بالمعني الحديث اي امتلاك السلطة السياسية والادارية ، او القول بان " احصيناكم عددا " تعني سبق الاسلام في الوصول الى المنهج الاحصائي . ويدخل في ذلك كل محاولات أسلمة العلوم أو المؤسسات الحديثة حيث ينتزع المعني الاصل ليلصق على شئ جديدا تماما . كذلك احلال لفظ محل آخر اما لعدم وجود لفظ اصلي دال مخصوص او لوجود علاقة بين اللفظين او الشبثين<sup>(١)</sup> . مثال ذلك الديمقراطية والشوري أو الحديث (الناس شركاء في ثلاث) وربطه بالاشتراكية بالذات خلال الستينات مع انتشار الافكار الاشتراكية ثم التخلي عن الربط والعودة الى مصطلح العدالة الاجتماعية .

تتخذ الايديولوجية الدينية والخطاب الاسلامي عددا من الوسائل الاحتيالية والمنتحلة في محاولة اقناع المتلقي او المخاطب لكي يشارك الرأي المطروح وذلك عن طريق المغالطة التي تختلف عن الاقناع فهي تعتمد على الابهام او مايمكن ان نسميه الغموض المفيد في العمل السياسي والايديولوجي . ويقوم الابهام علي طريقة استعمال اللغة ، مثال ذلك عندما امر معاوية بلقي علي علي المنابر . قال احد الخطباء " أمرني معاوية أن أسب عليا الا فالعنوه " . وليس من الواضح هل يعود الضمير علي علي أم

---

(١) نفس المصدر ، ص ٧٥ .

معاوية . وبهذا الاتهام غالت الخطيب مستمعيه ومعاوية (١) . وهناك المغالطة التاريخية والتي تنتشر ضمن الاسلاميين وهي تعني اسقاط معان معاصرة علي معاني الماضي او محاولة تشبيه حوادث تاريخية سابقة باحداث معاصرة ويتماشى هذا مع مفهوم التاريخ الدائري او الذي يعيد نفسه باستمرار . هناك ايضا المفارقة ( paradox ) المنطقية وهي تعني " محاكمة تبرهن علي صدق وكذب الحكم الواحد في آن معا .. او تبرهن علي الحكم وعلي نفيه في وقت واحد " (٢) . وخطاب الشيخ الترابي ملئ بهذه المفارقات من خلال التعبيرات الاستدراكية حيث يكثر من استعمال لكن ، والا ، والا اذا ، وبحيث لا ... الخ بالذات في المواقف الاشكالية والتي يصعب تحديد الامر فيها . علي سبيل المثال كلمة الترابي في المؤتمر الشعبي العربي - الاسلامي بالخرطوم ٢٥ - ٢٨ / ٤ / ١٩٩١ والذي اعقب حرب الخليج . يقول عن الديمقراطية : " انا اقدر حاجة المستضعفين الي التعددية ولكن تعدديتنا نحن ليست نفوذية بغير حدود " (ص ٦) . أو لابد من حرية ولكن الحرية مهما كانت سياسية او وظيفية لابد لها من معادلة توفق بينها وبين الوحدة .

يمارس الخطاب الاسلامي بالاضافة للتلاعب الايديولوجي عملية التلاعب السيميائي والدلالي والذي يلزم عمليات النطق او التنصيص او الكتابة المغرضة حيث تتم عمليات الانتخاب والحذف التي يمارسها كل .

---

(١) يوسف عبقرى : " الاقناع والمغالطة " مجلة دراسات ادبية ولسانية . العدد الخامس ، شتاء ١٩٨٦ ، ص ٤٨ .

(٢) الكسندرا غيتمانونا : علم المنطق . دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٩ ، ص ٢٩٧ .



مستعمل للغة كتابة او قولاً (١) . ورغم محاولة بعض المفكرين الاسلاميين ان يكونوا اكثر موضوعية وعلمية الا ان طبيعة ميدان الموضوع اي الدين لاتسمح الا بقدر محدد من ذلك . لذلك يلجأ الاسلوب الي عملية تزيف بدرجات متفاوتة باستعمال التعمية ، الابرار ، طمس عناصر وتضخيم عناصر اخري . وهذا ما عناه احد رواد الحركة الاسلامية بقوله إن خطاب الحركة الاسلامية ابتكر جهازا مفاهيميا لتبرير الاخطاء وتفسيرها ضمن سياق يحمي التوجهات العامة ويحافظ علي المسار ، " ويقوم هذا الجهاز بوقف اي هجوم او نقد لمنهج الحركة علي اساس انه ليس عملا اجتهاديا بل جزء من الوحي . اما مضمون الخطاب والذي يعبر عنه بمصطلحات متداخلة لاضفاء الشرعية المتجهة نحو التقديس، مثل الرسالة ، الدعوة ، الشرع ، الوحي ، النص ، وكلها مفردات تعطل الحس النقدي ، وتنمي الاستعداد للتلقي والتنفيذ " (٢) .

هذه المقدمة النظرية ضرورية لاي دراسة تحاول فهم الخطاب الاسلامي السوداني فهي رغم عموميتها ونموذجيتها المجردة الا انها تنطبق علي الحركة في السودان وذلك ببساطة لتشابه هذه الحركات رغم الاختلاف في تأريخ وظروف النشأة والتطور ، واختلاف مكان وجهة وجود الحركة . فمصادرها الفكرية واحدة ، نهج العمل متقارب بسبب الرؤية الواحدة وتبادل الخبرات . لا يكتتمل فهم الخطاب الاسلامي الا بالتنقيب عن المسكوت عنه ولكن

---

(١) محمد أركون : الفكر الاسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٥٠ .

(٢) صلاح الدين الجورشي ، مصدر سابق ، ص ٧ - ١٢٨ .

يظهر في الممارسة ، لذلك تختلف الحركة حين تكون معارضة عنها حين تشارك في السلطة او تحكم . تتجنب الحركة الكتابة والحوار حتي تتمكن من السلطة ثم يمكن التحدث عن التفاصيل والبدايل ! ويعتبر التفكير والمجدل قبل ذلك اضاءة للوقت .

## مضمون الخطاب الإسلامي

كان من الطبيعي ان يكون الانتاج او الكسب الفكري للحركة الاسلامية السودانية ضئيلا وضعيفا في كنهه ، ومتهاافتا ومتناقضا في كنهه ومضمونه ، وذلك بسبب انغماس الحركة في العمل التنظيمي والسياسي اليومي وما تسميه تقيّة الدعوة . يضاف الي ذلك ان العضو الذي تريده الحركة يجب الا يفكر كثيرا بل ان يكون فاعلا او مجاهدا بمعنى الكبير . ومن هنا ظلت الحركة منتفخة الجثة اي متورمة تنظيميا وصغيرة الرأس بسبب الانيميا الفكرية وعدم الاصاله . والدليل علي ذلك خلو المكتبة السودانية من انجازات الاسلاميين الفكرية والثقافية ، لذلك بقي الشيخ الترابي هو المصدر الوحيد لفكر الحركة وتاريخها بالاضافة لهوامش علي المتن مثل كتابات حسن مكي . ويتردد في نقد الحركة لنفسها الاعتراف بالقصور في مجال الانتاج والنشر الفكري والثقافي وان كانت تحاول ان تجعل من ذلك ظاهرة سودانية اي عدم الكتابة والنشر . يقول احد مؤرخيها: " ظلت الحركة الاسلامية السودانية تضم اكبر تجمع للمثقفين السودانيين (...) واثّر خطابها بعمق علي حركة المجتمع السوداني ، الا انه وبرغم ذلك لم يتكافأ اثرها الفكري والثقافي مع حجمها وسيرتها كحركة صفوة وظلت حصيلتها الثقافية ضئيلة نشرا وانتاجا .. ويبدو ان مرد ذلك لطبيعة السودانيين الذين لم يشتهروا في تاريخهم ولا حتي في حاضرهم بتسويد الصفحات وكتابة المصنفات " (١) . اما الترابي فيتعامل مع هذا

(١) حسن مكي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٣٦ .

النقص الخطير من خلال تبرير اكثر دهاء ، اذ يقول : " يتوهم المرء ان الحركة من كثافة عملها وقلة انتاجها ونشرها الفكري لا تتعاطي الفكر او لا تتزود او لا تتواضع علي مذهب منه معلوم " (١) .

الحركة الاسلاموية السودانية بحكم غلبة السياسي علي الفكري والنظري تتعامل باحتقار شديد مع التنظير والفكر وتطلق علي ذلك نعت مثل التنطع الفكري ، "وتشقيق الفقيهاة الفرعية " ، " والايغال في التنطع النظري " ، "والجنوح للنظريات والجدليات المدرسية " ، نأي عن التنطع الفقهي والممارسة وميل للعقائدية العملية غير الجدلية (٢) ولا يتوقف الاسلامويين عن التعبير عن هذا الاحتقار ورفض هذه الاتجاهات والميول الفكرية والنظرية التي تميل للحوار والنقاش واثراء فكر الحركة بحجج متعددة من اهمها الوحدة والشمول وتحديد اولويات معينة ، بالاضافة للواقعية والعملية وهي بالاصح دعوة للبراجماتية - كما اسلفنا - او مايسميه الترابي ( الفقه الواقعي ) ويقول : " فالحاجة اليوم ماسه لتأصيل فقه الجماعة والمنظمة والمؤسسة ، ولا يكفي التنظير ، فحياة الجماعة مواقف نفسية ايمانية مواتية للعمل الجماعي وتربية علي التخطيط والتدبير والتنسيق والتشاور والمحاسبة والمراجعة ونحو ذلك مما يلزم ان يتدرب عليه المسلم ويدخله في نطاق نياته الدينية واخلاقه العملية " (٣) . لايرد ذكر

---

(١) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية في السودان ، مصدر سابق ، ص ٢٢٩ . يلاحظ ان الترابي الدقيق في انتقاء الكلمات يستعمل " تعاطى " للفكر بما لها من احياءات تكشف عن موقف .

(٢) المصدر السابق ، صفحات : ١١٢ ، ١٣١ ، ١٥٠ علي سبيل المثال لا الحصر

(٣) مقابلة في مجلة : " الحرس الوطني " اغسطس ١٩٩٠ ، ص ٢٢ .

للعقل او الفكر او النظر بل يغلب العملي والنفسي الغامض النية الدينية .  
وهذا الابتعاد والترفع عن الفكر والتنظير هو انعكاس لظاهرة موضية تلازم  
العقل المتخلف وهي اضطراب منهجية التفكير او سوء التنظيم الذهني في  
التصدي للواقع او العجز المنهجي في تحليل وفهم الواقع باستخدام الادوات  
العلمية التي تساعد في معرفة الواقع والسيطرة عليه . ولذلك لا يرهق امثال  
هؤلاء المصابين بالعجز الذهني والمنهجي والتعسفية والانفعالية والغموض  
في التفكير والتعبير ، وعدم القدرة علي تعميم النتائج والتوليف بقصد  
الخروج بتصورات متماسكة وشاملة عن الواقع ، والاهم من ذلك قصور  
الفكر النقدي (١) . هذا ما يجعل فكر الاسلاميين مهما كانت بلاغته  
وفصاحته لا يتعدى الشعارات خاوية المضمون لذلك يبغي الخطاب الديني  
المعاصر يتراوح بين صورتين - حسب الجورشي - اما هيكلية ضبابية  
مشحونة بالعقيدة والطموح ويغمرها الشعار والتضامن والمنزع الاخلاقي  
ونقد الاخر وتوظيف الازمة والانغماس في الممارسة بتضخيم فقه الحركة علي  
الفكر والتحليل والمراهنة علي الحكم او صورة ثنائية هي هيكلية تاريخية  
مسكونة بالتراث ، كل حسب فرقته ومذهبه ومراجعته ومصادره حيث تتجمع  
من جديد معلومات عن اصول الدين واصول الفقه ، لتختلط بالتصوف  
ورواية التاريخ رواية متقطعة وانتقائية مع ( تجديد ) في صيغ التعبير  
والاخراج (٢) .

---

(١) مصطفى حجازي ، مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٦٣ .

(٢) صلاح الدين الجورشي . مصدر سابق ، ص ١٣٠ - ١٣١ .



نجد المفهوم الاساسي لمضمون الخطاب الاسلامي في فكرة التجديد وللعادة لا يبدأ المؤلفون والباحثون الاسلاميون كتاباتهم ومباحثهم ونصوصهم واقوالهم بتحديد المفاهيم المستعملة وحين يفعلون يخلطون بين التعريف ( Definition ) والوصف ( Description ) . كما ان محاولات اسلمة او توطين المفاهيم يدخلها في اشتقاقات واصطلاحية جديدة تبعدها عن جذرها واصلها ، لاعمري في ذلك شريطة الا يفقد الصلة بالاصل وفي هذه الحالة يجب توليد مفهوم جديد لا يدعي النسب للمفهوم الاصلي . لذلك يملأ مفهوم التجديد فضاءات الكتابة الاسلامية بتلوينات وتأويلات لاتنتهي ولكن يجمع بينها فقط التعبير عن فكر الازمة : كيف تعامل مع هذا الواقع المعاصر المتقدم بوتائر هندسية والمندفع نحو غاياته دون ان يسمع انين او سباب المتخلفين عنه والضعفاء ؟ هذا هو السؤال - التحدي ببساطة شديدة ومباشرة . تحديد نوع العلاقة مع الآخر ومع تاريخنا وواقعنا علي اسس مقنعة عقليا ومريحة ومطمئنة نفسيا وروحيا . في حالة عدم وجود مفاهيم ومقولات موضوعية تحاول ان تحيط بالمدرک يصبح التفكير بمجرد انعكاس للذات علي الواقع ، وهذه نزعة ذاتية معروفة في الفكر اليميني الرجعي عموما ، فالافكار لاتعكس الموضوع المفكر به ، بل عقلية الذات المفكرة وهذه الفلسفة الذاتية معادية للعقل وليست فلسفة للوعي لانعدام التواصل (١) .

---

(١) سيمون دي بوفوار : واقع الفكر اليميني . ترجمة جورج طرابيشي - دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ ، ٥٨ .

بسبب هذا الغموض والابهام المقصود او المفروض علي الفكر الاسلامي بحكم منطقته الداخلي غير العلمي ، نجد ان مفهوم التجديد والذي يتكرر كثيرا مرة تجديد الفكر الاسلامي واخري تجديد اصول الفقه الاسلامي او الدين والتجديد ثم الحركة الاسلامية والتحديث (١) . عدم الدقة في تحديد المفاهيم يجبر الترابي - الذي كتب كثيرا عن هذا الموضوع ان لم يكن موضوعه الاوحد - علي ايراد كثير من المحاذير لفهم المقصود بالتجديد وما الذي يتجدد ؟ وكيف تجدد ؟ ومن البداية ينفي التجديد عن الدين - حيث يفتح كتابه بالتساؤل المتوقع : " الفكر الاسلامي ... هل يتجدد ؟ أليس الدين هاديا ازليا خالدا لا مكان فيه للتجديد ؟ بلي ... الذي يتجدد ويتقادم ويبلي انما هو الفكر الاسلامي .. والفكر الاسلامي انما هو التفاعل بين عقل المسلمين واحكام الدين الازلية الخالدة " (٢) . ولكنه يحتاط للوقوع كاملا في المفارقة او التناقض خاصة وهو يعمل داخل فكر ديني تحكمه قوة عليا محددة لقدرات البشر الفكرية . لذلك يعيد السؤال في موقع آخر : "هل يتجدد الفكر الديني ؟ ويرد بالايجاب مجددا لان الفكر هو عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه ، وذلك كسب بشري يطرأ عليه ما يطرأ علي سائر الحادثات من التقادم والبلي والتوالد والتجديد " (ص ٣٥) . وهنا يرجع التجديد الي شروط الاصول والعقيدة فالتطور - في نظره - ليس مطلقا ، لان " الفقه الاسلامي فكر ملتزم بمعالم الطريق الي الله ، وليس فكرا مجددا

---

(١) حسن الترابي : تجديد الفكر الاسلامي . الدار السعودية جدة ، ١٩٨٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩ .

او هوي معريدا ، بل هو تفهم وتفقه للشريعة الاسلامية . والشريعة اذا اطلقنا القول هي شريعة الاعتقاد والعمل " (ص ٣٥ - ٣٦ ) . وهنا تبرز القضية المركزية لاي فكر يريد ان ينتشر ويقنع وهي الموقف من الثبات والتطور ، والمفكرون الدينيون اكثر الناس حرجا تجاه هذه القضية لاتكاثمهم علي نصوص مقدسة غالبا لا تفرط في شئ من شئون الحياة والطبيعة ، والوحي يأتي بالحقيقة كاملة في الدين . وهنا يفسر التراخي بالغموض ثبات وحركة الدين ، يقول : " مادام الدين - من حيث هو خطاب للانسان ثم كسب منه - واقعا في الاطار الظرفي فلا بد ان تعتريه شئ من احوال الحركة الكونية . ولكنه - من حيث هو صلة بالله وسبب للاحرة متعلق بالازل المطلق الثابت - انما يؤسس علي اصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل " (ص ١١٩ ) . وهذه نفس فكرة علماء الاجتماع حين يفصلون بين الدين والتدين ، ولكن الاسلاميون لا يطبقون ذلك في الواقع فيعتبرون نقد التدين اي الكسب البشري من الدين هو نقد للدين وبالتالي تكثير اتهاماتهم للآخرين بالكفر والالحاد والردة والجاهلية .

يري بعض المستشرقين ان الاسلام المصلح او المجدد ليس اسلاما ( A re-formed Islam is not Islam ) بمعنى انه شئ جديد مختلف عن الاصل الذي جاء في ظرف تاريخي معين ولا ناس محددين . وهنا يبرز السؤال لماذا التجديد ؟ نبدأ بحتمية الحركة وتطور الحياة كمبدأ انساني عام يؤمن به حتي غلاة المتعصبين والمحافظين علي الاقل علي مستوي المعاش . ويقليل من التحوير تصح المقولة الماركسية بان النظرية - رمادية - تقرأ النصوص - وشجرة الحياة خضراء ، ويظهر التناقض بين الدين والحياة ، وبين

الحساسية والوجود ، والواقع والمثال يري البعض ان الفسحة بين الدين كمثال والواقع والتي غالبا ما يحاول الانسان حفظ توازنه داخلها بشكل من الخروج عن الدين مما يعتبر رحمة رغم عواقبه الدينية لانه يجدد الحياة . هذا علي المستوي الانطولوجي اي الوجود في ذاته ، فلك ان تتصور انسانا متدينا بصورة تطابق المثال تماما . علي المستوي الاجتماعي يكون التجديد محاولة قبول التحولات الحديثة دون ان تتناقض مع الحقيقة الدينية كما وردت في النص او كما حفظها التراث الديني . وهذه العملية ممكنة بطريقتين ، الاولى وهي التي يسميها البعض الاستحداث المرجعي او السلفي وهي نوع من العمل علي ملائمة الواقع وتغييراته ، مادة وروحا ، مع النص الثابت - النص الذي هو ، في آن ، المرجع والمعيار <sup>(١)</sup> . والطريقة الثانية وهي لا تختلف كثيرا وهي السائدة ، تأويل النص الثابت لكي يتسق مع الواقع المتغير وفي الحالتين هناك قدر من العلمنة ، في الاولى يحاول المتدينون ايجاد المرجع لاي تطور او حقيقة علمية مثلا في النص ، وفي الثانية يتحقق نفس الهدف بتوسيع مغزي ودلالة النصوص . في الحالتين مطلوب من المتدين ان يستوعب ويفهم تراثه وواقعه بطريقة جديدة . وهنا تتم عملية التوفيق او التلفيق كيف يمكن تحقيق مشروع تجديدي او تحديثي سواء في الفكر او المجتمع دون القطيعة مع التراث ؟ عجز المشروع الاسلامي او السلفي عن تحقيق ذلك لانه يريد الفصل بين المنجزات المادية والتقنية والعلمية وبين قيمها ورؤيتها وفلسفتها . ليس المطلوب تقليد ومحاكاة

---

(١) ادونيس ، مقدمة ندوة مواقف ، مرجع سابق ص ٨ .

المجتمعات الصناعية مثلا في اخلاقها وقيمها ولكن العلم مشروط بقيم عامة انسانية كالحرية والعقلانية والنقد والشك والموضوعية ، وقد تكون الخصوصية في طريقة الاستخدام وتوظيف العلم . ويرى البعض ان غاية التجديد الفكري الاسلامي ليست عقلنة الدين او علمنته او تكييفه مع العلم ولكن احياء الشعور الديني الاسلامي (١) . وهذا وضع شاذ لعدم ضمان تناقض هذا الشعور مع العلم ، خاصة لو كان شعورا عاطفيا .

يصف التراخي الاوضاع التي اجبرت الامة الاسلامية علي التجديد ، معترفا بضعف المسلمين وقوة اعدائهم ، ويسير في نفس سياق تساؤل الازمة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ والذي تحول اخيرا الي حديث عن الصحوة نتجت عن وعي بالتخلف ورفض له وبحث عن بديل متسق مع العقيدة . يقول عن المسلمين المعاصرين : " لقد صدمتهم المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرفوها من غارات المد الامبريالي ثم كثافة وسائل الاتصال الحديثة ، فانفضح لهم ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي ازاء قوتها وهيمنتها واستفزتهم الصدمة لاول العهد الي المقاومة بياسهم الضعيف فكانت ظواهر الوعي والثورة الاسلامية المعروفة في القرن الماضي ، ثم اورثتهم الهزيمة ميلا الي الانبهار والانصهار ، نضجت استجاباتهم للتحدي من بعد منتصف هذا القرن فهم اليوم يحاولون استنفاد ذاتهم ووجودهم بالعود الي اصالتهم الاسلامية وتشحذ همتهم للحاق باوروبا ومنافستها في وجوه التقدم الحضاري كافة " ( ص ١٠٣ ) . مشكلة العالم الاسلامي مزدوجة التعقيد اذ تجاوزت مجرد تقدم الآخر ولكن واكب ذلك جمود المجتمعات الاسلامية . وقد تكون العلاقة سببية في مرحلة الاستعمار

---

(١) برهان غليون : " فلسفة التجدد الاسلامي " مجلة الاجتهاد مصدر سابق ، ص ٣٥٧ .



الحديث وعلاقات الهيمنة والتبعية بمعنى ان تقدم الرأسمالية لن يتحقق الا بتخلف وتبعية العالم الثالث . والفكر الاسلامي كروية مثالية غير واقعية وبسبب قصوره في التحليل والموضوعية ، يري التخلف في الذهن او العقل لذلك يدعو الي التجديد الفكر الاسلامي قبل تجديد واقع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، ويبحث عن اصول فقه جديد يعطي روشتات لعلاج الامراض الاجتماعية واعراض التخلف . التجديد الفكري والفقه ضروري ولكن غير كاف في عملية انجاز التنمية واحداث التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية .

ترتبط فكرة التجديد بنظرة الحركة الاسلامية بالتاريخ اذ تفهم التاريخ بانه تنفيذ للمشئة الربانية " وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون " (سورة الداريات ٥٦ ) وهذا لايعني سلبية او قدرية البشر ، فهناك فعالية متاحة للانسان يريدھا الله حسب سفن معينة يجري بها قدره في الحياة الدنيا<sup>(١)</sup> . يحاول الترابي في تجديدة المتواتر منح الارادة الانسانية قدرا كبيرا من الحرية ويقترب من نظرية التحدي والاستجابة لارنولد توينبي ، ولكن يحولها لرؤية اسلامية تظهر في مصطلحي الابتلاء والكسب ، وفي هذه العملية لا يبتعد الانسان كثيرا عن الدين بل يوفق بين الازلي والزماني او المطلق والنسبي . ويتوصل الي صيغة تؤكد صلة الدين بالواقع المتغير بالذات ، وهذا هو معنى التجديد الذي يتكرر كثيرا في فكر الجماعة ويعبر عنه الترابي بانه دليل علي فعالية العقل المسلم في سعيه " لتنزيل قيم الدين الثابتة المطلقة علي واقع الحياة المتحولة ابدا والمحدودة زمان ومكانا<sup>(٢)</sup> (١) محمد قطب : حول التفسير الاسلامي للتاريخ . الناشر . مجموعة اعلامية (ب . ت) ص ١٣ .

(٢) حسن الترابي ، نظرات في الفقه ، مصدر سابق ، ص ٥ .

اوحين يتحدث عن الحركة الاسلامية في السودان بانها " مشروع للتدين الحي  
الصادق وبما انعم الله عليه من دوام العافية - دفعا موصولا لا تجمد،  
وتجددا للدين الثابت عبر اطوار الابتلاء المتقلبة في الواقع السوداني،  
ومحاولة دائبة نحو توحيدالظرف الزمني الي الحق الازلي " (١) ولان الدين  
هو توحيد بين البعد الازلي الروحي والواقع الضرفي المادي ، ويظل الاول  
ثابتا بينما الابتلاءات لا تتوقف وتتغير باستمرار ، هذا وقد كان النموذج  
الشرعي الاول هو النمط او النموذج المثالي ( Ideal Type ) لتطابق  
الظرفي مع الازلي - حسب تفكير الاسلاميين - لالتزام المؤمنين بالشرع .  
التاريخ في الفكر الاسلامي دائري او دوري اذ يعود الي بدايته  
باستمرار ويكون بالتالي دورات متكررة تشبه احيانا بالحياة الانسانية لذلك  
نقول : " الاحياء الاسلامي او البعث . المجتمعات الانسانية لها اعمار  
واطوار مثل البشر ، ثم تموت وتبعث مجددا ، وهنا تضع فكرة التقدم  
الانساني فالتاريخ لا يتراكم لانه يرجع الي البداية الاولى . يؤكد الترابي هذه  
المسيرة للتاريخ بقوله : اما النمط التاريخي لحركة التجديد ، فهو في  
تقديري دوري ينهض الفكرة تارة وينحط بها تارة اخري . وكثير من  
المجددين يأخذهم الغرور بكسبهم في تطور الفكر الانساني ، فيتوهمون انهم  
اخطر منعطف في تطور الفكر الانساني ، وبحسب احدهم ان تاريخ الفكر  
البشري ينقسم الي فترتين ماقبله وما بعده . وليس ذلك بصحيح البتة .  
ولكن تعاقب البلي والتجديد يدور علي فكر البشر الوضعي او الديني عملهم (٢) .

(١) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

ويستشهد بالامم الغابرة حسب ماوردت قصصها في القرآن الكريم ،  
وتوظف هذه الفكرة في ادعاء التجديد او الاتبعث كل فترة واخري ،  
وتتناقض مع الاصولية التي تنظر الي نموذج من عصر زاهر مضي وتحاول  
استعادته الان - يعارض الترابي هذه بشدة حين يقول : " وتدور دورات  
التجديد والتجديد والاتحطاط والانتهاض . فالعصر الذهبي للاسلام ليس  
هو عصرا بالامس مضي الي غير رجعة . صحيح ان في عهد الرسول ( ص )  
وخلفائه الراشدين وفي بعض عصور السلف الصالح صورا مثالية نعتبر بها  
ونقيس عليها ولكنها ليست زهرة الدين التي تدبل من بعد الي الابد" (١) .  
ويحاول ان يوفق بين هذه الحركة المستمرة والتي نفي عنها اي نموذج مثالي  
وبين ازلية الدين وثباته وبالتاكيد لاتعوزه الحيلة التبريرية اذ يفصل بين  
الدين وشكل الدين دون ان يفرق بينها بتحديد كل معني لكي نستطيع  
تحديد الذي تغير بعد ان ندرك قبلا وجود هذين الشيئين المنفصلين . يقول  
الترابي : " ليست الاشكال التي اتخذها الدين في عهد من العهود هي  
اشكاله النهائية . وانما يزدهر الدين باذن الله في شكل جديد عهدا بعد  
عهد . وتجاوز الاشكال التاريخية لايعني تجاوز الدين ابدا " (ص ٣٨) . يبدو  
انه يفصل بين شكل ومضمون ( او مبدأ ) الدين ، ولكن الصلاة مثلا شكل  
للدين في نفس الوقت مضمونه او احد اركانه .

هذا تفسير للتاريخ موظف ايدولوجيا لانها تجبره علي ان يخدم غاياتها  
ويقدس وجودها ويعطي الثقة - الوعد لانصارها وهنا ينطبق الوصف القائل

(١) نفس المصدر ، ص ٣٨ .

بان التاريخ خادم اللاهوت الذي اطلق علي تاريخ مدرسة المنار لانها "لا تسمح للتاريخ بان يصدر حكما مستقلا علي ذاته ، بل انها تطالبه بالحاح بالاجابة علي سؤال رامن ، فاذا لم يكن الجواب ظاهرا فانها تعثر عليه بالقوة . والتاريخ لا يقرأ ، او تفك رموزه ، بل يعاد بناؤه " (١) . تحاول الحركة الاسلامية السودانية من هذا المنظور اعادة كتابة تاريخ للسودان او خلق تاريخ جديد يحقق اهدافها الحالية ويعطيها شرعية تاريخية . ثم يبشر السودان - ضمنا - بانه مرشح لدور التجديد وانهاض الامة الاسلامية رغم كل ظروفه لان جذوة الايمان اتقدت في قلوب ابنائه ، يكتب زعيم الحركة تلميحاً : " وقدر التاريخ كله ان الايام تكون دولا . وان الله يبتلي الناس فيؤخرهم ليتقدموا استجابة للابتلاء . فاذا انتابتهم دورة فقر وتخلف اقتصادي فاسعفهم الايمان قاموا لينيروا الارض ويعمروها " (٢) . وفي احد اللقاءات قارن الترابي بين مجتمع المدينة في حجمه وضعفه وبين السودان في فقره ومشاكله وكما حكم رجال المدينة العالم فيما بعد ، وذلك ليس مستحيلا في السودان لان الله - كما قال - يضع سره في اضعف خلقه . ولدينا الان مثال واقعي حين حكمت الجبهة القومية الاسلامية السودان وتحاول رغم عجزها الداخلي وتفكك اقاليم الوطن والانهيار الاقتصادي ان تكون قاعدة ثورة اسلامية شعبية ضد الطاغوت والاستعمار . فقد استغل النظام الاسلاموي في السودان حرب الخليج ومظاهر غضب شعبي هو في الاصل ضد التدخل الاجنبي وضد الدكتاتورية ايضا . وكان مؤتمر التضامن مهزلة : ان يعقد مؤتمر شعبي في عاصمة يمنع النظام شعبها من التجول بعد

(١) عبد الله العروي ، مصدر ، ص ٧٥ .

(٢) حسن الترابي ، المصدر السابق ، ص ٩٦ .

الحادية عشر ليلا وحتى السادسة صباحا منذ عامين ١ وهناك وهم ان دورة التاريخ في نهضتها الجديدة تعد السودان الحالي ليكون مجتمع المدينة داخليا وخارجيا ، ومن وجدت الحركات الاسلامية العربية المعجبة اصلا بعقيدة الترابي سندا من السودان يتخطي كل الاعراف الدبلوماسية او الديمقراطية بدعوي الشعبية والتضامن .

يطبق الفكر الاسلامي - عند الترابي بالذات - فكرة الدورات علي كل مجالات الوجود والحياة البشرية ، والتي تقوم بالمهمة الواحدة ذات الوجهين : تبرير اي تدهور وتخلف وفي نفس الوقت التبشير بالنهوض والمجد لان هذه السنة الكون كما أراد الله - ( حسب اشارة القرآن - سورة الاسراء والحديث النبوي عن التجديد كل مائة عام ) - وتجري علي كل المخلوقات . وتطبق هذه النظرة علي الفقه مثلا ، وهذا مهم في اتخاذه للتجديد الفقهي ذريعة وغطاء ايدولوجيا لحماية كل الممارسات السياسية والمواقف الانتهازية والنفعية في الفكر والسياسة وحتى العلاقات الاتاعية والسلوك . فالفقه عاني - حسب الاسلاميين - من علل فنية تعتبر عادية بسبب " التقادم وتتمثل في دورات انحراف تغشي كل فكر من افكار البشر فمنها الدورة بين الظاهر والباطن او بين العقائدية والطقوسية ، فالفقه في البداية يعبر عن جوهر الدين ومقاصده ثم تتجمد صور هذا التعبير وتصبح طقوسا خاوية وكأنها مطلوبة في حد ذاتها ، وبذلك تضيع معاني العقيدة الجوهرية . وهذا التحول او الجنوح يشكل تحديا يستدعي استجابة ترد عليه ، فتأتي دورة اخري من دورات الفكر تحيي الجمود وتنعش الطقوس بالروح حتي توشك ان تستغني عن الصور والطقوس " (١) . والتجديد في الاسلام ضروري

---

(١) حسن الترابي ، التجديد ... ، مصدر سابق ، ص ٤٨ .



ومتعدد خاصة مع تسارع التحولات وعجز الفقهاء عن مواكبتها ، فالاسلام يعتصم بدستور ثابت وكان الله يقيض له دائما رجالا يجددون الفقه كلما اشتطت فيه الشكلية والمظاهر ويحيونه بالنيات وبالمقاصد وبالرجوع الي معاني الايمان " ( ص ٤٩ ) فهو - اي الفقه يبدأ حيا لانه عبر عن مرحلته وظروفها وتحدياته ، ولكن قد ينكمش او يتسع الواقع اكبر من معطيات الفقه في ذلك الظرف ، وباب التجديد تدخل من خلاله المستحدثات والبدع والابداعات ، ليس حسب شروط ذاتية للفقه ولكن يتحدد الامر بمن الذي يجدد وكيف يجدد ؟ اي ما هي القوي الاجتماعية التي تقوم بهذا التجديد وكيف يعبر عن رؤيتها ومصالحها كما تتأثر كيفية التجديد اي مناهجه وطرائقه بهذه المصالح والرؤي . وهذا يظهر في الشروط المتغيرة لتحديد المجتهد او المجدد.

نتوقف عند السؤال من الذي يجدد ؟ اولا نلاحظ ان كلمة فقه من الاستعمالات الاسلاموية اصبحت فضفاضة تشمل الكثير من المعاني ، كذلك يضاف لها من الصفات ما يبعدها عن معناها الاصطلاحي ويفقدها المعني او حتي الرمز الذي وجدت لتدل او تشير عليه . وهذه واحدة من آليات تزيف الوعي ، فكلمة فقه لها محمول وايحاء ديني ، ولكن يتم زحزحتها ( Displacement ) لتعبر عن اشكالية جديدة تماما . يستعمل الترابي مصطلحات مثل فقه المرحلة وفقه الضرورة وفقه الاحكام وفقه الواقع<sup>(١)</sup> . ويفسر ذلك التوسع والتعدد بان التحديات او الابتلاءات - كما

(١) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ... ، مصدر سابق ص ٢٩٥ وكتاب الامة الجزء الثاني ، وهلي سبيل المثال ايضا : الفكر الحركي للاولويات او تأصيل فقه الجماعة والمنظمة المؤسسة " ويدرج كله في الفقه الواقعي .

يقولون - اشتدت وتعددت ، كما ان ظروف تزايد المشاركة الشعبية تجبر الاسلاميين علي عدم احتكار المعرفة مباشرة ولكن تكوين عقل معين او وعي مبرمج ثم يعطي الحرية الشكلية لحق التجديد والتفكير في الفقه والعقيدة ، والذي ينتهي عند ما يضر بمصالح الجماعة الاسلامية التي تحاول ان تتماهي مع العقيدة او الدين وتكون مخالفتها خروجاً عن الدين . فالاسلاميون الذي يقول زعيمهم : " والحقيقة اننا في زمن جمد فيه الفقه الاسلامي بل الفكر الاسلامي طويلا ... ولا حل الا بان ندفع الناس الي الحرية دفعا .. وان نحدث ثورة شاملة لا ان نقفل باب الاجتهاد ، والناس دائما ينبغي ان يوازنوا بين النظام والحرية .. ففي العهود التي تراكم عليهم فيها قرون من الجمود ، الدعوة ينبغي ان تكون لا للتنظيم بل للتحرر من هذه القيود " (١) . ويعلن باعلي الصوت : " لاجل سوي ان نطلق حرية التفكير الديني " (ص٦٢) . هؤلاء هم الذين اعدوا الاستاذ محمود محمد طه بسبب افكاره المجتهدة والجديدة ، رغم ان تجديد الترابي في كثير من الاحيان يتلاقى مع اراء الاستاذ محمود ولكن الاختلاف في التسميات ، ففكرة الرسالة الثانية لا تباعد عن فكرة الدين المتغير " ويفرق شكليا بين الدين والرسالة والدين بقوله : " هكذا الدين واحد والرسالات شتى في الزمان ويتكيف في المكان بما فيها من عناصر ثبات ومرونة " (٢) .

في محاولة لمجاراة الديمقراطية واستيعاب التوسع في التعليم والاتصال

---

(١) حسن الترابي : التجديد ....، مصدر سابق ، ص٢٦ .

(٢) مقابلة مجلة الحرس الوطني ، مرجع سابق .

من ناحية ، واعطاء الحركة الاسلاموية مرونة واقعية ونفعية غير محدودة في  
توظيف الدين ، يعطي التراخي كله حق الاجتهاد ، يقول : " لان الفكر  
الاسلامي فكر شعبي شائع مباح لايحوز لاحد ان يسد بابه ولو كان سلطة  
رسمية " (١). ولكن هذا الشعار يصطدم بموقف الحركة الحقيقي من الشعب  
وبالتواحي العملية التي تختلف عن مجتمع النبي في المدينة المحدود في  
عدده وحيزه ، لذلك يخلط بين الاجماع والشعوري ليطالب باستفتاء خاصة  
والمسلمون مئات الملايين ، فهناك يعود الي شكل الاجماع القديم ولكن  
يسميه اجماع المسلمين وليس العلماء فقط .

(١) التجديد ....، مصدر سابق ، ص ٦٠ .

ويتوقع اعتراض يستنكر : " اترك الامر للغوغاء ولعامة الناس يقولون فيه باهوائهم ؟ يجب مباشرة بطرق بهلوانية تعيده الي نفس الموقف التقليدي ولكن بثوب لفظي فقط : " كلا بل ينبغي علي كل مسلم قبل ان يختار رأيا معيناً ان يرجع الي العلماء فهم الهداة الذين يقترحون ويبسطون امامنا الدين فيقولون يجوز ذلك ولايجوز هذا . وذلك اقرب الي المصلحة وفي النهاية القرار الذي يلزم المسلم هو لعامة المسلمين ولجمهورهم " (ص ٢٩) هذا هو نفس النهج الذي سار عليه المسلمون طوال التاريخ والذي يعطي في النهاية الحق لرجال دين متخصصين اي علماء في ترجيح حكم فقهي معين حسب تكوينهم العلمي وقدراتهم وحجمهم وسلطتهم المعرفية . ولكن الترابي ضمن هوس التجديد يقرر : " وفكرة الاجماع هذه مكن ان نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث او الاجماع غير المباشر وهي نظام النيابة الحديثة ... مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخاباً حراً يكون هو الخطوة الاجماعية عند المسلمين " (ص ٢٩).

هناك شروط معلومة للمجتهد ولكننا الان حسب التصور الاسلامي السابق نحتاج لضمانات تحدد هذا الاجتهاد الشعبي . يعتمد الطرح الاسلامي علي فكرة ان المسلمين لا يجمعون علي ضلال وهذا ما يذكر بالنسبة لضمان سير البرلمان الذي يقرر الاحكام الفقهية : " بالطبع لا يمكن ان يجمع المسلمون علي امر يخالف الكتاب والسنة وللاحتياط يمكن ان نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم كما نقيم خطة رقابية علي البرلمان تنبعث من الحفاظ علي الدستور " (ص ٩٢) . ويرى ان " المجتمع المسلم تتركب فيه ضمانات طبيعية تعصم المسلمين من التفرق ومن الضلال "

(ص ٥٨). والطبيعي كما نفهم الاسلاميون يعني الفطري الذي يتردد في فكرهم دون تحديد المقصود في الفطري هل هو الغريزي ام الموروث ام العادة الراسخة ، ولكن في هذا المجال يحدد تلك الضمانات الطبيعية بانها " الرأي العام المسلم الذي يلزمه حد ادنى من الرشد مهما استبد الجهل بالمسلمين " ( ص ٨٥ ) . يصبح الحديث مجرد كلمات تتكاثر وتتلاحق دون ان توصل الي حقيقة او تطرح اشكالية نظرية يمكن ان تناقش منطقيا ، لذلك تصبح اللغة ايضا دائرية مثل تاريخهم الدوري ، فنحن نعود الي البداية دون ان نضيف اي جديد نحو فقه حديث شعبي - كما يقول الترابي . اذ تصبح ضمانات صحة التجديد او التحديث هي السلطة التي تفسر الناس وتجبرهم علي الوحدة الفكرية حسب اجتهاد فئة معينة هي كهنوت اسلامي رغم عدم وجود مؤسسة مثل الفاتيكان ، الكهنوت معنوي يمتلك سلطة المعرفة وقبول السلطة له ، ويرى الترابي : " فان النظم الاسلامية في العهد الحديث يمكن ان تصبح ضمانة كبرى لوحدة الفكر (ص ٩٥) . ثم يحاول في نفس الوقت التقليل من اهمية شرائط الاجتهاد فهي ليست حدودا وانما هي تقديرات نسبية " (٩٥) . او مجرد " توجيهات يهتدي بها المرء ليعرف قدره من الاستعداد وحده من الجرأة علي الفتوي ، ويهتدي بها عامة المسلمين ليميزوا بين المجتهدين اياهم الاهدي قولا والاتقي امامة " ( ص ٩٥ ) . ولكننا لانفرح كثيرا بتخفيف قيود حق الاجتهاد وادخال الشعب جميعا في حرم امتلاك المعرفة الفقهية ، فذلك ليس حقا مطلقا او طبيعيا - كما يقولون - ولكن حالة طارئة تنتهي بتغير الظروف وحسب المصلحة التي استوجبتة . ففي فترات تجميد الفقه وتخلفه وتكاثر الاقضية وافتقار المجتهدين يكون الاتجاه نحو " توسيع



مواعين التدين " وان نرخي من تلك؛ الشرائط لاهلية المجتهد وبذلك نسمح  
باجتهاد واسع يفي بحاجات الدين ( ص ٦٠ ) . ولكن عندما يحدث العكس  
اي تقل المشكلات والابتلاءات وتنتهي المصلحة الاسلامية الملحة ويتسع  
الاجتهاد - هنا يخشى الاسلاميون حرية الفكر ، يقول الترابي : " واذا  
اتسع الاجتهاد في عصر اخر حتي خشنا الفوضى ينبغي ان نضيق تلك  
الحدود وان نرقي بشرائط الاهلية استغناء بما عندنا من الاجتهاد وخشية في  
اجتهاد يتصدي له من ليس اهله ( ص ٦٠ ) . ويخلص في النهاية الي حصر  
الاجتهاد في فئة العلماء المعروفة تاريخيا فلا بد اذن ان تتناصر علي ذلك  
جماعة من الفقهاء ويمكن للمجتمع الحديث ان ينظم ذلك التعاون . ولكي  
لا يتسع الامر ويؤدي الي غرق او شتات او فوضى " ( ص ٦٠ ) .

من الواضح ان فكرة التجديد هي احدي المنطلقات الفكرية الاساسية في  
الخطاب الاسلامي والتي يبنى عليها مجمع فكر الجماعة في السودان  
والذي انعكس علي التنظيم الذي يتجدد ايضا . لذلك فكرة التجديد مبثوثة  
في كل الخطاب الاسلامي لغة ومفاهيم وتصورات وفرضيات ، وذلك دليل  
علي تزايد العلمنة داخل الحركة لان كل تجديد هو استجابة لواقع ظرفي جديد  
او تنزيل للازلي الي الظرفي . وتعبير تنزيل الازلي توحى بتشكيل جديد له  
يقربه من الظرفي والذي هو دنيوي وبالتالي علماني ، لو كان تصعيد  
الظرفي الي الازلي لانتفت العلمانية وتأكدت الدينية والالهية اكثر . هذه  
العلمنة التي تخترق فكر الاسلاميين وبالذات الترابي تتجلي في الحديث  
المستمر عن النسبية التاريخية والاجتماعية والتي هي نقيض المطلق الثابت  
واحيانا تبدو كتاباته وكأنها مبحث ماركسي في علم اجتماع المعرفة حين

يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع . ويستعين " بمقاصد الدين " لكي ينطلق من الواقع نحو المثال المتصور دون اكراهات تعميم النص المقدس لشكل المثال المطلوب . لذلك يعطي التجديد قوة الرسالة في الزمن الماضي ويقترب من الاسناد محمود محمد طه : " اما بعد ختام الرسالة وقام التنزيل فلم يعد لنسخ الشريعة مجال ، لان ذلك لا يكون الا بسلطان من الله وقد كفت الرسالات . ولم يبق الا احياء وتطور في اطار تعاليم الشريعة حيننا بعد حين باجتهاد من الدعاة والعلماء وسائر المؤمنين " ( ص ١٢٣ ) . وهنا يقوم التجديد بمهام الرسالة فاسباب النزول هي رد او حل لمشكلات اما الان فحين تستجد مشكلة واريد لها حلا دينيا فلن يوجد نص بعد ختام الرسالة ولكن يوجد تجديد من داخل الرسالة ، ويفترض الا تحتاج الرسالة لتجديد لانها كاملة وصالحة لكل زمان ومكان " اليوم اكملت لكم دينكم " . وانهصر التجديد في وجهين اثنين من داخل الشريعة ، يسمي الترابي ادناها احياء واقصاهما تطورا للدين ويرى التجديد الاكمل ما اشتمل الوجهين جميعا ( ص ١٢٥ ) والاحياء عنده كسب تاريخي ينهض بامر الدين بعد فترة بعثا لشعاب الايمان الميئة في النفوس بتطول الاماد وقسوة القلوب من خلال التذكير باصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه ، وايقاظا للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر اصول الشريعة وعلوم التراث ( ص ١٢٥ ) . فالدين هنا موجود في روح الافراد كما يبدو من الشرح . اما التطوير فهو " كسب تاريخي أعظم مما يبلغه احياء الدين بالبعث والايقاظ والاثارة ، لانه يكيف احوال التدين التاريخية لتطور جديد في ظروف الحياة وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد " ( ص ١٢٥ ) . والتطوير لايمس اصول

الشرع او الكليات او الاحكام القطعية . كما يفرق بين الوجهين ، اذ ينتج من التطوير " اتخاذ بعض اشكال جديدة للتعبير الاتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة بينما يهدف التجديد الاحيائي الي استعادة اشكال الحياة السالفة برمتها " (ص ١٢٦) . يصعب علي القارئ ان يستوعب الحدود والفروق في مثل هذه الكتابة التي تجعل من اللغة حاجبا مع المعني رغم جزالتها وجمالها كلفة تزيينية فالتجديد الاحيائي لا يستعيد اشكال الحياة السالفة لان التعريف يقول في البداية انه يذكر باصول دين ويعظ بالتالي يستعيد معاني ورموز الحياة السابقة وليس اشكالها والتي تعني انساقا وانماطا معاشة واقعيا .

يقود التجديد الي رفض التراث او التحفظ علي بعض تأويلاته وعناصره، بينما الاصولي يجعل من كل اعمال السلف الصالح سنده في فهم الدين . والاخير رغم رجعيته وسلفيته اكثر تماسكا واتساقا مع نفسه ، بينما يلهث المجددون باحثين عن سبل توفيق التراث والواقع ويعيشون انفصاما وازدواجية في الفكر والسلوك . فالخطاب الاسلامي المعاصر يحاول القيام بمهمة صعبة بل مستحيلة خاصة حين ينزل الي ميدان العمل السياسي ويسعي الي تجنب الخلافات ليقوي التجييش السياسي ويكرس انتشاره العددي ، فهو كما يقول اركون " ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الاسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه علي غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات " (١) . والحركات الاسلامية المعاصرة لا تمثل تواسلا وتجندا

---

(١) محمد أركون الفكر الاسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٧ .

حقيقيا وتفاعلا خلاقا مع التراث الذي يمثل مرجعها ومنبع افكارها حتي الحديث منها . فهذه الحركات صارت في الحقيقة غرابا طلي نفسه بلون ابيض فاصبحت منبته رغم هيمنتها الكمية او السوسيولوجية فالتراث الذي تتبناه تكثر فيه عمليات الترقيع الايديولوجية تقوم علي عناصر متفرقة ومتنافرة ، مستعادة وملتقطه من ماض بعيد مؤسطر او مفروضة عن طريق نموذج التطور الغربي" (١) . يحاول الاسلامويين السودانيون عدم استدعاء التراث كثيرا ، لذلك يتحدث الترابي عن نسبية الكسب الفقهي والديني ولايعول علي التراث كثيرا بل يلاحظ ان كتابات الترابي بالذات عن الحركة الاسلامية لايشهد فيها بالقران الكريم والحديث كثيرا ، علي سبيل المثال الكتاب الاخير " الحركة الاسلامية في السودان . التطور ، المكسب والمنهج". يكاد يخلو تماما من اية قرآنية او حديث نبوي . اما عن المساهمات الاخرى فيؤكد باستمرار انها محدودة ، مثال ذلك : " اذا قرأتم التفاسير المتداولة بيننا تجدونها مرتبطة بالواقع الذي صيغت فيه . كل تفسير يعبر عن عقلية عصره " (٢) . وقد تقود هذه النسبية التاريخية الي افتراض ان الحاضر يحتمل اكثر ان يتفوق علي الماضي ، فنحن يمكن ان نؤسس فكرا او فقها نتفوق فيه علي السلف ولكن هذا " لايعني ان نتباهي علي سلفنا الصالح من الصحابة بفضل زائد ، لان اجر الناس عند الله سبحانه وتعالى منوط بكسبهم ومنسوب للظروف التي تحيط بهم وتعسر لهم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٠ .

(٢) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٢٥- ٢٦ .

تطبيق حكم الاسلام او تيسره. وبذلك يمكن ان يتجاوز المسلمون الاوضاع التي عبر بها سلفهم الصالح عن الاسلام دون ان يعني ذلك تجاوز للدين او يعني ذلك فضلا للمتقدمين او المتأخرين علي المتقدمين " ( ص ٩٣ ) . ويقرر رجل دين مثل هذه الحقيقة الاجتماعية اللامتناهية في لبراليتها في اختلاف العبادة والتلقي : " ويأتي قوم يجددون ولا يقلدون ويأمرون الناس بالخروج من التمثيل والعصبية المدرسية الضيقة ويخرجون كذلك من ضيق الانضباط الشديد الي سعة تهى لكل مسلم ان يجد الرأي الذي ينشرح له صدره ووجه العبادة الذي يناسبه هو فيستطيع ان يعبد الله كما هو ميسر له ويستطيع كل شعب من المسلمين او اقليم من المسلمين ان يجد نمطه او كيفية العبادة التي تناسبه فهذه الدورات الناشئة عن التقادم والتطور تستدعي دورات تجديد متعاقبة متقلبه " ( ص ٥١ ) . ويؤثر اختلاف الموقع الجغرافي علي تطور شكل من الفقه " اما في مناطق حدود الاسلام في العراق حيث دخل في الملة اقوام شتي وقامت حضارة اعمر من حضارة المدينة طرحت قضية ومشكلات اكثر " ( ص ٨٧ ) . او " هكذا اتسع الفقه العراقي في استعمال العقل والقياس والاستحسان اوسع مما استعمل في المدينة حيث القياس مقبول ولكن الحاجة اليه ادني " ( ص ٧٨ ) . ويؤكد الترابي بصورة مباشرة وواضحة عنصر الزمن في الدين او العنصر : " التاريخي فقد يتوهم بعض المتدينين ان الدين من حيث تعلقه بالله القديم الباقي لا يخضع في شئ لاحوال الزمن واطواره ، ولا تتصور فيه مفارقة بين قديم وجديد مما نعالجه بالتجديد " ( ص ١٠٦ ) .

اسهبت في تتبع النسبية في التفكير الاسلامي لتأكيد تعرض الحركة



الاسلاموية لقدر كبير من العلمنة علي مستوي النظر والفكر يتواكب مع التحولات الاجتماعية والاقتصادية والمادية التي تتعرض لها كل المجتمعات المعاصرة دون استثناء مما يجعل اي حديث عن الاصاله او العزلة مجرد اسطورة في عالم اصبح قرية صغيرة. ومشكلة الحركة الاسلاموية تكمن في ظننا انها خارج التاريخ وضرورتها وانها معتصمة بدين صاف لم يؤثر عليه كل هذا العالم الذي يموج بالجديد وتظل تبحث عن معادلة صعبة يظهرها ذلك الفكر التوفيقي المتناقض العاجز عن فهم العالم او فهم عجزه الخاص لكي ينقد نفسه وتطور مناهجه وادواته لتحليل المجتمع والانسان والطبيعة بمقاربات اكثر علمية ومنهجية . فالعقلية او الذهنية الاسلاموية تعتمد علي الحدس والقلب في الفهم وليس البرهان والعقل والتجربة ، لذلك لايمكن ان تصل علميتها الي مداها اذ تترد مرة اخري الي الغيبية والشعوذة الفكرية حيث يكون اقرب الي الحاوي في خداع النظر منه الي المفكر او العالم . مثال ذلك زعيم الحركة الاسلاموية في السودان الشيخ حسن الترابي والذي يقول عن تكوينه : " حرصت علي تعلم الفرنسية لاطلع علي الحضارة الفرنسية من مصادرها الاصلية ولادرس كسبهم النظري من القانون ، فهو اوسع مما عند الانكليز ، وتعلمت الالمانية لاول الامر لاقف علي مكتوبات الالمان في الفكر الديني والفلسفي ، ولهم في ذلك باع طويل .. وحبب الي من تعمقي مبكرا في علوم العربية ، ومن كسبي للنظر المقارن في اللغات ان اعكف علي كل لغة او لهجة تواتيني الظروف لتعلمها ، فان توسيع الاسماء والافعال بلغة سعة للعقل " (١) . رغم هذه الصورة العقلانية يلجأ الي لغة سحرية

(١) كتاب ( الامة ) الجزء الثاني ، ١٤٠٨ ، مصدر سابق ، ص ١٣ - ١٤ .

مطلّسة حين يسأل عن مثالية الاسلام ، ورغم الحس التاريخي الذي يظهره لتأكيد ضرورة التجديد ، يجيب : " ان هذا القرآن هو كيمياء انصبت علي واحد من احط صور الواقع البشري ، وكانت معجزة التدين انه انتقل بواقع منحط جدا ، وقدر الله ان يبعث هذه الرسالة لافي البلاد التي تهيات بالحضارة ، ولا في البلاد التي تهيات بالثقافة الكتابية لها ، ولكن في واقع بعيد جدا ، وبالرغم من ذلك استطاعت هذه الكيمياء ان تحول هذا الواقع الي مثال اصبح قدوة في تاريخنا (١) . مثل هذه الطريقة في التفكير تشكل صعوبة بالغة في الامساك بافكار الاخر ولكن طبيعة ذلك التفكير التناقض والابهام - كما اسلفنا - بسبب موضعه الوسطي او الانتقالي في فئات اجتماعية معينة وفي تجاذبه بين الارض والسماء ، ولان هذه الفئات تخون نفسها لانها تريد تجديد ما لا يمكن ان يتجدد جذريا لذلك لم تؤصل التراث ولم تزرع الحداثة . وهذا شكل مأساوي للتبعية والانبهار بالغرب مرضيا .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٠ .



## التطور الفكري للحركة

تسعي الدراسة لأن تموقع الحركة الاسلامية في التراث والتجديد ، أولا بالبحث عن المؤثرات الفقهية المباشرة التي أثرت في تفكيرها وطريقة تحليلها ، ثم الكتابات التي اثرت في تشكيل مناخ عام واستعدادات معينة لدي أفرادها . أما بالنسبة للتجديد فسوف نعالج مواقفها من قضايا معاصرة - في الفكر والممارسة معا مثل الديمقراطية والاقتصاد والقضايا الاجتماعية . والحركة رغم تأكيدها علي أنها فكرية وذات منهج ديني محدد فإنها - كما اسلفنا - تبقي حركة حركية أو تنظيمية وسياسية فجة حتي النخاع ، تسعى إلي أن تكون " حركة جماهيرية دون نظرية جماهيرية أو غير جماهيرية " . فالنظرية ليست من همومها ولكنها بالضرورة تحتاج لقدر من المعقولية ( ليس العقلانية ) أو التبرير الذي يسند العموميات والشعارات التي ترفعها الجماعة ، خاصة وانها تضم بعض المتعلمين الذين قد تفرض عليهم مناقشات وحوارات . وهي تبتعد عن تلك الاجواء الفكرية لإن النقاش يسمي في مصطلحها الاسلاموي " المكايدة " وهي تفتخر بأنها التزمت منهاجا حركيا عمليا صرفها عن الايغال في التنطع النظري ! يعترف الترابي بالهزال الفكري لمجمل الحركة الاسلامية : " ولكن فكر الاسلاميين المعاصرين ما انفك بغالبه قاصرا عما ينبغي له من الاستواء النظري وعما بلغواهم من الحركة العلمية . فهو قاصر في مقولاته النظرية - لاسيما في مجال الاجتماعيات المتصلة بتقويم المجتمع وتاريخه ومنهج إصلاحه

وسياسته . وهو قاصر في فنونه الجدلية - لاسيما في وجه الفلسفات الغربية المعاصرة " (١) . ويقول عن الضعف الفكري للحركة في السودان : " فلا عجب أننا حين نقوم الحركة الاسلامية بالسودان - لامن حيث سمات فكرها بل من حيث قدره ومستواه - نلقاها غير غنية في كسبها ولا في عطائها . وهي بوجه خاص لا تكسب من فكرها ماتكسب (.....) وربما يعود ذلك إلي بؤس الكسب والحوار والتحرير الفكري في السودان عامة . وذلك أن السودان لم يتعرض لتحديات ثقافية حادة تحفز إلي المحاور الفكرية الكثيفة " (ص ٢٢٧) . يلقي باللائمة علي وضع السودان ولكن هذه حركة تدعي مسؤولية فكرية واصلاحية كبيرة ومصيرية تتعدي حدود السودان ، كما أن الأخوة الجمهوريين كمجددين أثروا الواقع السوداني بكتابات وحوارات لم تتوقف إلا بعد إعدام الاستاذ ومجيء الدكتاتورية في ٣٠ يونيو ١٩٨٩ . ولكن في الحركة نفسها خاصة وهي يفترض ان تتجاوز واقعا ترفضه ، يلخص الترابي بؤس الحركة الفكري ونفعيتها الصماء غير الواعية بقوله :- " فالحركة الاسلامية بأثر من بيئتها تنشط نحو الفعل والتجريب أكثر منها نحو التنظيم والتحرير . وقادتها أهل ثقافة وإدارة وسياسة وحركة أكثر منهم أهل علم وفكر وتأمل " (ص ٢٢٨) هذه مقابلة تقضي علي أي خير في الحركة لانها تدير وتسوس وتتحرك بدون علم أو تأمل ، إذا لا يمكن الفصل بين الاثنين ؟ ولماذا توضع الثقافة مقابل التأمل والفكر ؟ ولا تري الحركة أي عيب في إختلال الموازنة بين الفكر والفعل ، بل

---

(١) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٢٢٧.



العكس إذا أدي هذا الفصل إلي نجاح الحركة تنظيميا وسياسيا فذلك الكسب المرجو ، يقول الترايبي : " فإن الموازنة القيمة فيها بين الفكر والفعل إختلت بوضوح - إذ دعتها الضرورات إلي تأكيد وجودها فعلا باكثر من تأكيد مفزاها فكرا ، واصبح النشاط العلمي فيها هو وجه الدعوة وعامل الوحدة ومعيار الكسب الالهم . : (ص ٢٢٨) .

كان من الطبيعي أن تعيش الحركة الاسلاموية السودانية علي الفكر الوارد أو المستورد من خارج السودان ، وهو مستورد لانه رغم اسلاميته العامة نتيجة تفاعل مع بيئات تختلف عن الواقع السوداني وواجه مشكلات مختلفة ، وذلك حسب النسبية الاجتماعية التي تؤكدتها الحركة ونوافق علي صحتها اجتماعيا وتاريخيا وكان للرافد المصري أثره المتميز علي الاسلاميين رغم محاولات التفضل اللاحقة من تأثير فكر الاخوان المسلمين المصريين وبالذات حسن البنا وسيد قطب وبقدر اقل محمد الغزالي ، علي الاخوان السودانيين ، ويرى بعض الاسلاميين السودانيين أن هذه التأثيرات كان لها جوانب سلبية عرقلت النمو الذاتي للحركة السودانية " . ينبغي الإشارة إلي ضغط التراث الثقافي المصري إذ فوت علي الذات السودانية فرص التبلور حسب الاحتياجات المحلية ، فاصبحت الثقافة الدينية السودانية إنعكاسا للتراث الاسلامي المصري باستثناء الطاريء المهدي ."(١) يضاف إلي ذلك الفكر القادم من شبه القارة الهندية (المودودي وابو الحسن الندوي ) . كما تأثر الاسلاميون بالكتابات الاسلامية العامة المعاصرة مثل اسلاميات العقاد وطه حسين ثم مؤلفات مالك بن نبي (١) حسن مكى ، حركة الاخوان المسلمين ، مصدر سابق ، ص ١٠٠ .

وغيرهم . ويحدد أحد الباحثين مرحلتين من الكتابات التي جذبت الاخوان في السودان ، حيث ساد الادب الاسلامي الدفاعي في الخمسينات والذي يمثل ردا علي مايسميه الاخوان " الهجمة الاستشراقية " ونفي التخلف والبدائية عن الاسلام ورد الشبهات التي اثارها المستشرقون حول مفاهيم الحرية والجبر المرأة والرق وغيرها من القضايا ، مما يشير إلي أن الوعي الاسلامي كان منفعلا بما يجري في الخارج ، اكثر من انشغاله باحتياجات الداخل<sup>(١)</sup> وفي الستينات تحول إلي أدب هجومي ركز علي مساوي الحضارة الغربية . وينقد الاخوان أنفسهم هذه الكتابات : " الجو النفسي الانفعالي الذي كتبت به هذه الدراسات جعل درجة الموضوعية تتضاءل بدرجات مختلفة " ولكن الاخوان فضلوا القطبيات ( كتبات محمد وسيد قطب ) علي كتابات مالك بن نبي العميقة والنقدية ، وكانت ثقافة مايسمي بأدب " المرافعات الاسلامية " زاد الاخوان المسلمين السودانيين لانها " تثير الحماسة وتؤجج الانفعال اكثر من كونها ثقافة تنمي القدرات الذهنية والحركية وتزكي الفعالية " (٢) . من ناحية أخرى كانت ثقافة الاخوان المسلمين السودانيين ، الاصولية أو التراثية ، ضعيفة فهي بالاضافة للقرآن والحديث ، تشتمل علي كتب التفسير والسير مثل تفسير ابن كثير وسيرة ابن هشام ، وفي كتب الفقه : سبل السلام للصنعاني ونيل الاوطار للشوكاني وفقه السنة لسيد سابق بالاضافة لبعض كتب التصوف والذكر مثل احياء علوم الدين للغزالي واذكار النووي<sup>(٣)</sup> .

تميل الحركة إلي تأكيد تأثير افرادها بالتعليم ثم الفكر الغربي بهدف ابعاد

(١) المصدر السابق ، ص ١٠١ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .

أي تهمة بالانغلاق أو الرجعية ، لذلك يري الترابي أن القلة هي التي تلمست المصادر الاسلامية الحديثة والقديمة واكتسبت معرفتها بجد مستقل ، لأن " رواد الحركة قد نشأوا غالبا في كنف التعليم النظامي ، وما كان لهم إلا ان يستمدوا في فكرهم كثيرا من تلقاء ذلك التعليم أو ينفعوا خاصة بالفكر الأوروبي الذي يتضمنه ، بل منهم من كان يطالع في مصادر الفكر الاوروي الأصل والمنقول ويتأمل فيما أحتوي من النظريات الفلسفية والتاريخيات الاجتماعية والعمليات الطبيعية <sup>(١)</sup> هذا وقد تسلل الاسلاميون مبكرا إلي المؤسسات التعليمية وفرضوا بعض الكتب ذات الاغراض الايديولوجية الصارخة مثل كتاب محمد قطب ( شبهات حول الاسلام ) والذي كان اجباريا في التربية الاسلامية ، وقصة جورج أورويل (مزرعة الحيوان ) في الادب الانجليزي .

تنسب الحركة الاسلامية إلي فكرها - وبجراً متناهية - كثيرا من الصفات الايجابية والتمجيدية رغم كل إقرارها بضعف وتهافت وضآلة ذلك الفكر المزعوم . ففي الجزء المعنون " الخصائص الاولى لفكر الدعوة " نلاحظ ان الترابي يعدد سمات وصفات مثل : فكر وعي ( ص ٢١٠ - ٢١٢ ) فكر إحياء ( ٢١٢ - ٢١٤ ) وفكر إنتقال ( ص ٢١٤ - ٢١٧ ) ويعتبر ان تلك صفات البداية والمرحلة الاولى حيث " لم يبلغ في اصوليته أن تستقل كثيرا عن التراث ولاعن الفكر الغازي ، ولا كان متزودا بمنهجية نظرية إجتهدية لاستنباط فقه في الدين جديد ، ولا بمنهجية عملية واقهية لاقتراح

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٠٩ .

برنامج حياة جديدة " (١) وهذا يعني أن فكر الحركة في مرحلة التطور أو النضوج اتسم بهذه الصفات أي الواقعية والاجتهادية المنهجية والتجديدية . وتزدحم الصفحات الخاصة بتاريخ وتحليل فكر الحركة بكثير من المصطلحات والتعبيرات الفخمة شديدة الرنين وخاوية المعني ، وهذه أيضا من آليات تزييف الوعي وتعطيل العقل عن البحث وراء هذه الملفوظات . فالواقعية كما يشرحها المؤلف تعني الابتعاد عن الفكر العميق ، وكان هناك علاقة عكسية بين الارتباط بالواقع والتفكير والتأمل فيه ثم تجريد وتعميم مدرجات ذلك وتحويلها إلى قوانين أو فرضيات . نستنتج من الحديث ان فكر الحركة لم يكن مرتبطا بالواقع ومعبرا عنه بل كان مجرد اصداء " لفكر وارد من الادب الاسلامي العالمي " ثم اضطرت الحركة إلى التفاعل الفكري مع الواقع المعين فغدا فكرها من ثم موصولا بالمكان والزمان -أي بالسودان وبقضايا المحلية أو بالقضايا العالمية كما تنعكس صداؤها فيه . ومن ثم غدا فقها للدين علمويا واستقرائيا يتبصر الواقع ويرسم في ضوءه الخطط والتدابير العملية ، بل يعتمد التجريب ليتبين ماهر أوفق في سياق ذلك الواقع " (٢) . هذه الصفات كمناهج وطرق اي الاستقراء والعملية والتجريب تنتمي إلى حقل معرفي مختلف لان الفقه أو الدين له أدوات بحثه الخاصة . ولكن يعدد هذه الصفات تمهيدا لنفي صفة الفكر نفسها ، عن

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨ - ٢١٩ . كلمة علموية خطأ لانها تعني المبالغة في ادعاء العلمية . ويفرق بين الاولى Scientism والثانية Scientific وهي ايجابية .

فكر الحركة ، يقول الترابي : " ولعل من آثار اتجاه فكر الحركة نحو الواقعية والفعلية أنه أصبح فكرا حركيا لايعني بالمناظرات (.....) عزف تماما عن الدفاعيات والتبريرات والاعتذاريات الاولى . حتي أن بعض المراقبين لاحظوا أن الحركة في السودان اشتطت زهدا في الحوار النظري مع الاطروحات التي تشاركها الساحة العامة . ولئن تفهموا اجتناب المراد مع السلفيين والصوفيين والعلماء في سبيل تأليف الجبهة المسلمة الحساسة للنقد ، فهم لم يفهموا كيف تكف الحركة عن التيارات المتجهة للمروق من الملة كالشيوعيين المنكرين للدين وبعض العلمانيين المنكرين للشريعة واتباع محمود محمد طه المتنبئ برسالة ثانية ناسخة تشريعة الرسول (ص) .

ولكن الحركة استخضت بهذه التحديات مهما كانت مثيرة في ذاتها " (١)

هذا الموقف يكشف عن طبيعة انتهازية تهادن الكل قبل أن تتمكن وتقمع الجميع حين تكون في السلطة ، فالحركة تجنب الحوار والنقاش الفكري مع كل التيارات والاتجاهات عوضا عن تجديد فكرها من خلال الاحتكاك والانفتاح والتصحيح والاضافة . ولانها ليست حركة تقوم علي الفكر والعقل ففضلت المرواغة وعدم الوضوح الفكري تحت دعاوي كثيرة تتردد في ثنايا الخطاب الاسلامي : " أنها أثرت التفكير علي التفقية والمشاورات علي المداولات . فهي لا تنجح للتشقيق النظري للقضايا الخلافية ولالقاء الفتاوي الفهية الحاسمة . " (ص ٢٢٠)

أما الصفة الاخرى التي اكتسبتها الحركة في مرحلة النضج فهي " التطور

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .



نحو مرحلة النشاط في الاجتهاد والاستواء في منهجيته . " (ص ٢٢١)  
فقد كانت قبل ذلك تطرح قضايا عامة ومجملّة أما التأصيل فلم يكن في  
فكرها يتعدى أكثر من مطلق الرجوع إلى الكتاب والسنة بغير كيف محرر "  
( ص ٢٢١ ) ولكن التفاعل النشط مع حركة الواقع فرض عليها الاجتهاد  
لاستنباط الاصول بالنسبة للقضايا الفرعية المستجدة ، ولأن الحركة متوكلّة  
وجريئة - حسب قول الترابي - فقد اقتحمت بهذه الروح مجالات الاجتهاد  
بغير كبير تحفظ وارتادت المذاهب الفقهية الحديثة .

وتأتي الصفة الثالثة وهي التجديدية ضمن هذا السياق وتفسر تجديدية  
الحركة بظروف وجودها الزمانية والمكانية : " إن بيئتها الخاصة في القطاع  
الحديث وبيئتها السودانية عامة منفتحة ثقافيا وحضاريا علي التقدم  
العصري بخيره وشره ، وأنها بذلك انفتحت للتفاعل مع العصر وبخاصة مع  
الثقافة والتجربة الاوروبية " ( ص ٢٢٤ ) ويعتقد الاسلاميون السودانيون  
- بالأصح الترابي كمرجع مطلق وسادن المعرفة في الحركة - أنهم قدموا  
اسهامات أصيلة ومتقدمة بالذات في موضوعات مثل قضايا الفن في الدين  
وقضايا الحرية في الاسلام وأوضاع غير المسلمين وقضايا تحرير المرأة . لذلك  
يرون أن قدرتهم علي الاحاطة بحركة التاريخ والحاضر واستشراف المستقبل ،  
فقد " أصبح فكر الحركة ذا مغزي تقدمي في ابعاده السياسية والاجتماعية "  
( ص ٢٢٤ ) وبالتالي كان فقهها في شأن المرأة تحريريا ، كما " كان فكرها  
الحركي عصريا في وسائل التنظيم المنهجي والاداء العلمي والتربية بوسائل  
الاتصال الحديث وتقدّميا في التخطيط للمستقبل من خلال الاستراتيجيات  
والبرامج الهادفة . " ( ص ٢٢٤ )

يستوقفنا هذا الاعجاب الفائق بالذات والترجسية الفكرية لحركة تخلو المكتبات من انتاجها رغم عمرها الطويل وركام البشر الذي تضمه إلى صفوفها بعد نزع قدراته العقلية النقدية والفكرية الحديثة . ولن نذهب بعيدا في تحديد أسهام الحركة ، إذا يقول زعيم الحركة نفسه : " لكن الحركة - كما قدمنا في شأن الفكر الاسلامي المتأخر كله - كانت أقل مما ينبغي تفكرا في الوجود الحاضر الذي هو موطن الابتلاء والاصلاح الاسلامي . فلم تعمل الفكر المنهجي الوافي ، في استقراء أحوال المجتمع والعالم وتقويمها بمعايير النظر والحكم الديني ، أو في دراسة واقع الظلم والصراع والفتنة في حضارة العصر الغالبة أو في خطتها وخطرها ، أو في تأمل علل الانحطاط وتدبر مشروعات النهضة في مجتمع المسلمين الحاضر ، أو في مناظرة المذاهب المادية والقومية واللا دينية التي تغزو المسلمين ، أو نحو ذلك من وضعيات الحاضر ورؤي المستقبل . " (١) رغم ذلك يتحدث الترابي نفسه عن "مدرسة فكرية سودانية يلمسها المراقب من تلقاء الاسلامي السوداني حيثما لقيه في العالم " (ص ٢٢٩) بالتأكيد لن يكون ذلك من مناقشة فكره الذي لا يوجد أصلا - ولكن من طريقة الحذقة والمراوغة الثعلبية واللعب بالبيضة والحجر في كل القضايا .

لو استبعدنا قليلا جرأة الحركة في تقييم فكرها وبحثنا عن مصادر وتشابهات الخطاب الفقهي الذي تمزجه مع شذرات من الفكر المعاصر ، وجاؤنا بإيجاد مظاهر التجديد والاصالة الحقيقية في فكر الحركة والذي يمثله باحتكار مقصود وغير مقصود - فأننا نواجه بصعوبات منهجية عديدة .

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .

فالترابي كما لا يستشهد بالقرآن والحديث كثيرا ، تخلو كتاباته من المراجع والهوامش وهو الاستاذ الجامعي القديم والتقدير . هذه ليست مجرد هفوة ولكن تأكيد بأنه مرجع نهائي وأولي بالذات في الفقه الجديد ، لذلك فهو يرجع إلي نفسه فقط مع أن الترابي ينهل من مدارس فقهية قديمة دون أن ينسب الفضل إلي أهله ويرجع ذلك ببساطة إلي عقدة الحداثة والمعاصرة التي تحكم الحركة وزعيمها ، ففي كتابه : " تجديد الفكر الاسلامي " فضل هذا العنوان مع ان مضمون الكتاب عن تجديد الفقه أو الدين ، ولكن كلمة الفكر اكثر حداثة . وتجديد الترابي أو الحركة الاسلاموية هو تجديد في أصول الفقه الاسلامي لأن أصول الفقه هو المنهج المستقل الذي يستعين به الفقيه ليحدد الأدلة الشرعية أو المصادر لأي قضية أو حدث . وأصول الفقه الذي يشغل الاسلاميين هو في حقيقته سلاح ايدولوجي يستعمل في العمل السياسي وذلك بسبب القضايا التي تريد هذه المعرفة بحثها . من البداية يعلن الترابي : " إن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة اكثر منها قضايا خاصة ( . . . . . ) واكثر فقها من ثم لا يتجه إلي الاجتهاد في العبادات الشعائرية والاحوال الشخصية فتلك أمور يتوافر فيها فقه كثير ويحفظها المسلمون كثيرا ولو ضيعوها أحيانا لا يضيعونها إعتقادا ولا يغفلون عنها غفلة كاملة . أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلا فهي معطلة لديهم ومغفول عنها" (١) . ويؤكد أن مثل هذه المشكلات يجب أن يتجه اليها هم الحركة

---

(١) حسن الترابي ، التجديد ، مصدر سابق ، ٧٩ - ٨٠ .

في تصور الأصول الفقهية واستنباط الأحكام الفرعية أما قضايا الفقه الفردية والشخصية فقد قتلها الفقه التقليدي بحثاً - كما يقولون - وتحتاج لجهد محدود جداً .

أما الطريقة المفضلة لبحث هذه القضايا المستجدة وإيجاد الأدلة فقد كانت القياس الواسع والاستصحاب والمصلحة ، ومن المعروف وجود طرق إستنباط أحكام عديدة ولكن هذا التفضيل له خلفية أيديولوجية . فالإيديولوجيا هي التي اختارت الاستصحاب والمصلحة مثلاً لأنها تصلح لحركة براجماتية لا تحكم بالنص لأنه مبدئي وثابت نسبياً . بينما صفة الواسع تعني إعطاء مجال كبير للاختيار والمناورة ، ففي الأدلة المعروفة يقال القياس أو الاستصحاب فقط ولكنهم يضيفون صفة السعة ليعطوا نفعيتهم وانتهازيتهم شرعية من الفقه . وتعتمد الحركة علي المعني الواسع للاستصحاب ، وهو أن : " الأصل في الأشياء الحل وفي الأفعال الإباحة وفي اللزم البراءة من التكليف ، وكل ما تطرقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة ، وكل ما أخذ لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لاله ولا عليه إلا أن يرد النص فينفي صفة الصفاء أو الإباحة عن فعل معين ، وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسله تنهياً لنا أصول واسعة لفقه الحياه العامة في الاسلام " .<sup>(١)</sup> والترابي ليس مجدداً الا في اللغة فهو يقتضي أثر الامام الشاطبي في كتابه ( الموافقات ) وعز الدين بن عبد السلام ( المتوفي سنة ٦٦٠هـ ) مؤلف كتاب ( قواعد الاحكام في مصالح الانام ) وبالتأكيد ابن قيمه ( ٦٦١-٧٢٨ هـ ) ، وليس مصادفة أن كل

(١) المصدر السابق ، ص ٨٥ .

محاولات التجديد الفقهي هي نتاج مجتمع أزمة تاريخية تتمثل في خطر خارجي وضعف داخلي . فقد كان القرن السابع الهجري الذي ظهر فيه فكر ابن عبد السلام وابن قيمة يتسم بالتفكك السياسي والحاجة إلي سلطة مركزية قوية لمواجهة العديد من الاخطار : " ظهور التتار واستيلاؤهم علي بغداد وغيرها وخروج الصليبيين إلي الشام ، الصراع بين السنة والشيعة الفاطميين ، سقوط الخلافة العباسية ومحاربة المماليك إحياءها ثانية ، اشتداد تيار التصوف ، تحول الفقه وعلم الكلام الي مواقف تقرر ، وجمود الفقه عن المدونات وفتاوي الشيوخ واقبيستهم المحنطة " (١) .

هذه المدرسة هي مقابل الحركة الاسلاموية الحاضرة في مجال التعليل والاستدلال الفقهي بسبب تشابه الظرف السياسي ، لذلك اخذت منها الكثير دون أن تعلن ذلك . وفكرة المصالح المرسله توصل إلي دين مفتوح علي كل الاحتمالات بسبب " المرونة " التي تشكل مبررا مريحا عن تغيير المواقف والآراء خاصة حين تجد المرونة كمضاد للجمود والتحجر . كذلك يستعمل مقاصد الشريعة أو المقصد بمعني الغاية في تجاوز كثير من الطرق الفقهية ، والذي برز عن ابن رشد حسب ضرورة إبطال القياس الفقهي ليحل محله الدليل أو القياس المنطقي كما ذكر ابن حزم وطبقه ابن رشد في ميدان العقيدة بديلا عن القياس أو الاستدلال بالشاهد علي الغائب ، ثم أكمل الشاطبي هذا المنهج الحزمي والتطبيق الرشدي (٢) . يقول الشاطبي أن كل دليل شرعي مبني علي مقدمتين احدهما نظرية أو عقلية والثانية نقلية .

---

(١) سالم يفوت : حريات المعرفة الاسلامية - التعليل الفقهي . دار الطليعة بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ١٨١ .

(٢) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، الدار البيضاء ١٩٨٦ ، ص ٣ - ٥٥٤ .



الأولي تبحث في مقصد أو مناط الحكم في الجزئي أو الفرعي فهي مقدمة صفري والثانية ترجع إلى الحكم الشرعي نفسه وهو يعمم سائر الجزئيات المتشابهة لذلك فهي مقدمة كبرى <sup>(١)</sup> وهذا منهج يعطي فرصة لاجتهاد واسع أي التفرقة بين ما يسمى عند البعض الأعيان والغايات ، ويطاول عند البعض الحدود الجزائية . فالحدود أو العقوبة في الاسلام ليست للثأر أو التشفي بل لصيانة المجتمع من الفساد ، لذلك فهي ليست مقصودة في حد ذاتها " أي بأعيانها وإنما بغاياتها ، والعبرة هي بمتعلق الحكم لا بمنطوقه ، ولهذا فان عقوبة قطع اليد أو الرجل في السرقة يمكن استبدالها بعقوبة أخرى، إذا كانت تقوم مقامها وتؤدي غايتها فالاصل في العقوبة الردع . وكل عقوبة تؤدي غاية العقوبة الصلية تكون بمثابة . وهذا لا يعني التخلف عن العقوبة الاصلية التي تبقى العقوبة التي ينبغي اللجوء إليها في حالة التكرار أي المعاودة للمعصية " <sup>(٢)</sup> . رغم المنهج الواحد فإن الاسلاميين لم يتجهوا إلى مثل هذه الاجتهادات لان السياسة تستنزف كل طاقاتهم . ويتوقف التراخي عند ابن حزم لاسباب ايدولوجية وسياسية صرفة ، يقول : " وتجدر الاشارة في هذا السياق إلى فقه ابن حزم وهو رجل ذو صلة واسعة بالسياسة وبالحكم وبالقضايا الاجتماعية العامة ، فلا غزو أن نجد في منهجه الاصولي شيئا من اسلوب واسع هو الاستصحاب الذي فتح بابا لتطوير الفقه . " <sup>(٣)</sup>

ارتبط منهج الاستصحاب والمصلحة المرسله بمفهوم يتردد كثيرا في

---

(١) المصدر السابق ، وسالم يفوت ، مصدر سابق ص ١٦٦ .

(٢) مهدي فضل الله : آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق . دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٣) حسن التراخي ، التجديد ، مصدر سابق ، ص ٧٩ .

كتابات ونقاشات الاسلاميين وهو الكسب ، ورغم كثرة استعماله لدرجة ان الترابي اتخذه عنوانا فرعيا لكتابه عن الحركة إلا أننا كالعادة لانجد تعريفا محددا للمفهوم . ولكن مصطلحا في الفكر الاشعري يحاول التوفيق بين الارادة الالهية والفعل الانساني ، وهذا مايتكرر عند الترابي والاسلاميين تحت : تنزيل الالهي المطلق علي الانساني والظرفي الطاريء والمتغير . يقول الغزالي " أن أفعال العباد مضافة إلي الله تعالى ، خلقا وایجادا ، وإلي العبد كسبا ، ليثاب علي الطاعة ويعاقب علي المعصية . . . . ف قدرة العبد عن مباشرة العمل لاقبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى اقتدارا عند مباشرته فيسمى كسبا . " (١) ويضيف الغزالي أنه مذهب أهل السنة لان من ينسب المشيئة والكسب إلي نفسه فهو قدري ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري ، أما السني فينسب المشيئة إلي الله والكسب إلي العبد . واستخدام مفهوم الكسب لدي الاسلاميين يقيم توازنا بين العلمانية أو كما يسمونها الدنيوية وبين الديني والالهي بالذات في النشاط السياسي، فالفعل ارادي وعقلي وبشري ولكن متشابه مع المشيئة الالهية والقضاء والقدر . وهذا فضاء لامحدود لتدوين السياسة وتسييس الدين كاستراتيجية إسلامية ، وإن كنا نلاحظ أن الكسب لدي الاسلاميين يظهر في الغالب وكأنه اختيار من الله للجماعة ، والفكرة في النهاية تحافظ علي اولوية جبروت الله والقانون الديني عكس المعتزلة القائلين بقدرة البشر علي حرية اختيار افعالهم (٢)

(١) عن ادونيس : الثابت والمتحول - الاصول ، دار العودة بيروت ١٩٧٤ ، ص ٤٦ .

(٢) محمد اركون : الاسلام والاخلاق والسياسة . مركز الانماء القومي ، بيروت ١٩٩٠ ، ص ٣٦ .

يقوم الاسلاميون مستخدمين جهازا مفاهيميا مطاطا يحتوي علي :  
المصالح المرسله ، المقاصد ، الاستصحاب ، الضرورة ، الكسب ، التجديد  
والحياء . . . الخ بعملية تأويل لكامل التراث الظني والقطعي . ويقومون  
بقراءة مفرضة للتراث أو مايسميه نصر التلوين وليس التأويل ويقصد بذلك  
إخراج التراث من سياقه التاريخي وبالتالي من لغته أو معناه الاول واسباب  
وجوده الاصلية ثم اخراجه من السياق الاجتماعي والثقافي الراهن . ويميز  
بين الدلالة والمغزي الذي يستنبط من الأولي ، وتستخدم في التلوين آلية  
"التحويل الدلالي " : وهي أشبه بآلية الاستعارة في النص الادبي ، وفي  
هذه الحالة : " يتم نقل دلالة النصوص والافكار في مجالاتها الاصلية إلي  
مجالات أخرى عصرية ، لاعن طريق استثمار امكانات الدلالة الاصلية بل  
عن طريق توسط الشعور . " (١) والشعور هنا هو الوسيط الذهني وليس  
العقل ، وبهذا الانتقال من مجال دلالي إلي آخر يمكن للنصوص أن تحمل  
المعاني والدلالات المتناقضة لان النصوص تصبح قوالب فارغة يمكن ملؤها  
بمضامين مختلفة طبقا لمطالب العصر أو الموقف (٢) ونتذكر هنا دور اللغة في  
الفكر الاسلامي والاستفادة من المجاز والتشبيه والابهام ، والاختفاء  
والكشف كآليتين في القراءة . بواسطة عملية التلوين وليس التأويل يسهل  
فهم مواقف الحركة الاسلامية السودانية من القضايا المعاصرة كابتلاءات -  
كما تسميها - أو تحديات تحاول الحركة أن تواجهها بالتوفيق بين التنزيل

---

(١) نصر حامد أبو زيد ، مجلة ( الف ) مصدر سابق ، ٩٣ .

(٢) المصدر السابق ٩٦ .

والكسب أو توحيد المثال والواقع وأحياناً تسميه الحركة - رغم خطأ التسمية- التحديث وهي تقصد الاجتهاد ، ولكنها في الحقيقة تواجه مشكلات التحديث في المجتمع أو الحداثة في الفكر والعقل من خلال اضطرارها لتجديد أحياء الدين والفقه.

## الخطاب الاسلامي وصدمة الواقع

كشفت تجربة حكم الاسلاميين في السودان عن عيوب رهيبة في فكر وممارسة وسلوك تلك الجماعة والتي كانت تتغطي بالشعارات الجميلة والالفاظ الرنانة ومواقف المعارضة المريحة في كشف عيوب الآخر . لذلك يركز هذا الجزء لحد كبير ليس علي مايقوله الاسلاميون ولكن مايفعلونه عند مايكونون في السلطة . فهذه الحركات خارج السلطة مؤمنة بحقوق الانسان وتحصي علي الحكومات أي خرق لحقوق التعبير السياسي والتنظيم والعمل والحركة والتنقل ، ولكنها تغدو شرسة في فاشيتها ودمويتها حين تمسك بالسلطة . تجربة السودان كان يمكن أن تتكرر في تونس والجزائر لولا أن لطف الله انقذهم حقيقة من حكومات انقاذ كانت يمكن أن تجعل من الاوطان سجونا كبيرة بعد أن تهدم السجون الصغيرة . وكما أسلفت فقد استغلت " الجبهة الاسلامية القومية " التسامح السوداني والطبيعة المسالمة لهذا الشعب في أن تصل إلى السلطة وتستمر في السلطة باساليب هي عكس العرف السوداني والدين الاسلامي . ويبدو أن الاسلاميين كان يخططون منذ زمان لكي يكون السودان حقلا لتجارهم السياسية ذات المسوح الديني . يقول الترابي : " ومن حسن حظنا في السودان أننا في بلد ضعيف التاريخ والثقافة الاسلامية الموروثة وقد تبدو تلك لأول وهلة نقمة ولعلها ببعض الوجوه نعمة إذ لاتقوم مقاومة شرسة لتقدم الاسلام المتجدد ذلك في مرحلة الإنتقال . " والمقصود هنا بالاسلام المتجدد رؤية أو قراءة



الجبهة للإسلام ، كما يعني هذا أنه في مرحلة ما قبل التمكّن من السلطة لن تجد مقاومة كبيرة لتأويلاتها من قبل اصوليين صالحين أو دينيين محدثين ومخلصين .

تحاول الصفحات القادمة تقديم صورة للمثال الديني حين يتنزل إلى أرض الواقع . لذلك سوف ننظر للفكر الاسلامي ونختبره ليس فقط حسب منطقيته أو تماسكه بل كيف يتحول في الواقع إلى حقيقة عيانية تقارب أو تطابق المكتوب والمفروض . هذا وضوح طبيعي أن تختلف النظرية في التطبيق عن تصوراتها ومبادئها لذلك يمكن أن تتراجع وتراجع ، ولكن خطورة التجريب عن الاسلاميين تكمن في ايمانهم بأنهم يقومون بمهمة إلهية مقدسة . لذلك ينجم عن الخلاف الجهاد والقتل والتعذيب والملاحقة دون تأنيب ضمير بل العكس بشيق إيماني ونشوة إنتصار الحق علي الباطل . اثبت التاريخ والواقع المعاصر أن الدين الاسلامي قدم كنص مقدس حلولا شاملة لكثير من القضايا والمعضلات الانسانية ، ولكن المسلمين فشلوا خلال كل تاريخهم - عدا إستثناءات قليلة - في تمثيل هذا النموذج في سلوكهم وحياتهم اليومية وتدبير شؤون مجتمعاتهم . حتي في فجر الاسلام والعصور الذهبية كانت هناك شوائب ناتجة عن الضعف البشري جعلت من الصعب الحديث عن نموذج مثالي كامل للاسلام وجد علي الأرض وبين الناس ، وليس في عقولهم أو صدورهم فقط .

## ١ - الاسلاميون والديمقراطية

حازت قضية العلاقة بين الدين والسياسة في الاسلام علي اهتمام كبير في السنوات الخيرة وبالذات مسألة هل حقيقة الاسلام دين ودولة ؟ وبالتحديد منذ سقوط الخلافة العثمانية في منتصف عشرينات هذا القرن، كما أن بعض المصطلحين والمجددين الاسلاميين اهتموا بموضوع الاستبداد واشكاليه الدولة ومؤسساتها ، وكان ذلك نتيجة الاحتكاك بالاوربيين والفكر الغربي . لانريد الدخول في هذا النقاش في هذا المقام : ولكن نسأل إذا كان الحكم أو السياسة جزءا ( اساسيا في الدين الاسلامي فلماذا جاء الاهتمام متأخرا ؟ ولماذا لانجد تراثا كبيرا في الفقه السياسي الاسلامي؟ كما نلاحظ أن الفكر السياسي الاسلامي الحديث يدافع وينقد ويرفض دون أن يؤسس حسب معطياته ومنطلقاته الذاتية بمعنى أنه يهاجم الديمقراطية الغربية علي أنها ناقصة أو كاذبة دون أن يقدم لنا صورة الديمقراطية الاسلامية كما يعتقدونها . ويصل الرفض والدفاع لدرجة رفض بعض المباديء ذات الطابع الانساني العام بمعنى انها جزء من طبيعة الانسان كمخلوق حباه الله بالعقل، وأعني بذلك حقوق الانسان الاساسية وهي ليست ميزة خاصة بشعب أو ثقافة مقصورة علي أمة ما . نجد الترابي في نقده للديمقراطية الغربية وهو رجل القانون المفتوح علي ثقافات أخرى ، يقول : " وقليلًا ما تجدي المقولات النظرية في حقوق الانسان التي يحاول بها بعض المسلمين أن يستدركوا أزمة الحرية والدولة المطلقة . فهي إستيراد غريب مؤصل علي الاصول العقدية والحضارية التي هي ضمان الحرية المسؤولة والسلطة المسؤولة" (١) ويضيف بتفصيل اكثر : " وتراهم كذلك يعتمدون مصطلح

---

(١) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي ، مصدر سابق ، ص ٣٠ .

حقوق الانسان مطلقا غافلين عن نشأته في بيئة استبداد مطلق ، ومن مذهب إعتقاد بالانسان المطلق الذي تحق له الحقوق كاملة دون الواجبات ، وتحل له متع الاباحية الشاملة ، ولا حجة عليه من رب معبود ، تلك الحرية الوضعية المزعومة هي في الحقيقة وهم كبير إلا أن تكون رد فعل ظرفي علي طاغوت وضعي معين في تاريخ أوروبا " (١)

مثل هذا الهجوم علي مبدأ انساني يضر بالاسلام والمسلمين ، ويضعهم في مكان متخلف في عالم معاصر يسعى لاعلاء قيمة الانسان حقيقة وحسب ضمانات في الدساتير والقوانين والممارسة . ويجب علينا كمسلمين الا نتخلف عن مثل هذه المبادرة الانسانية بغض النظر عن مصدرها وأسبابها. فكونها نتيجة وضع استبدادي هذا ليس عيبا ، بل تجميع واستفادة من خبرات أخرى تظهر كيف تصرف بشر آخرون تجاه وضع استبدادي معين ؟ ومن الذي قال أن حقوق الانسان تعني اعفاءه عن واجباته ؟ ولماذا الربط باستمرار بين الحرية ومتع الاباحية الشاملة ؟ هذا إنعكاس لعقل الاسلامي المتعصب والمكبوت علي الآخرين لانه حسب تكوينه النفسي المعقد سيسيء استعمال حرته ويقع في الانحلال والاباحية . وبالمناسبة امراض الحقبة الحديثة مثل الاغتراب وفقدان المعنى والتشيؤ والبيروقراطية واللامعيارية . . . الخ هي بالضرورة من نتائج العقلانية والتصنيع والعلم ولكنها ايضا . كما يقول هابرماس - مشكلات نقص أولاتوازن العقلانية . فلنكن واقعيين ومنطقيين بل ومنصفين ونعترف بفضائل الآخرين ومنها محاولات احترام حقوق الانسان الاساسية بوضع ضوابط وضمانات قد لا

---

(١) نفس المصدر ، ص ٣٠ - ٣١ .

تكون لها كاملة ولكنها محاولات وسعي واجتهاد .

فرضت إشكالية الديمقراطية نفسها علي الفكر الاسلامي بعد أن تجاهلها طويلا لأنها تضعه في تناقض : السلطة والحكم للشعب أم الحاكمية لله ؟ هذه المعادلة التعصبية أدخلت الاسلاميين في متهاتات فكرية واخطاء سياسية وصراعات تناحرية مع الحكومات المختلفة . وعلي ضوء الخلاف قسم الناس إلي جاهلية جديدة واسلام ، وهذا تقسيم أفرزه الصراع السياسي وليس الخلاف العقدي أو الديني . لذلك يعطيه الترابي تسمية مختلفة تماشيا مع إبهامه وغموضه ومراوغته وعدم المواجهة ، يقول : " ولكن حال الزمان وأصبح اليوم يجابهنا شرك جديد هو الشرك السياسي ، وهو أن يتخذ الناس آلهة من دون الله سبحانه وتعالى يتحاكمون إليها ويتخذونها مصدرا للتشريع وأهلا للطاعة والتقليد وأصلا لو ضع القوانين . " (١) وهذا النوع من الشرك - حسب رأيه - لم يعالجه الفكر الاسلامي العقدي القديم حتي انبرت له اقلام مفكرين عقائدين مسلمين منهم المودودي وسيد قطب ، فقد تحدثا عن حاكمية الله وضرورة التوحيد في تلك الحاكمية. ويجد الترابي في هذه النظرة الانقلابية المضادة للديمقراطية فرصة لتسريب أفكار سياسية تقلل من شأن الديمقراطية في السودان ، رغم أنه يكرر تحفظا خفيا وماكرا تجاه القطبية والمدرسة الباكستانية لقولهم " بتقويض نظام الفساد وتمكن الصلاح بالقوة من خلال تربية فكرية تعبدية " إعدادا لطليعة صالحة " تقوم بتلك المهمة. ويؤكد موقف الحركة المتأثر بفقده سيد قطب والمتآمر علي الديمقراطية". وأنها بعد تجربة الديمقراطية في عهد اكتوبر قد تبينت مدي

---

(١) حسن الترابي : التجديد ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

زيف الاشكال الديمقراطية في تمثيل ارادة الامة ووقوعها تحت نفوذ الارادة الاجنبية <sup>(١)</sup> وفي موضع آخر : لكن الحركة بالطبع ماكانت تبني فلسفتها الاصلاحية الديمقراطية علي مفهوم الحرية الاباحية الذي روجته نزعات الايمان بالانسانية المطلقة بل تسعى بتربيتها لتحرير الانسان وتطهيره من شهوة الهوي وسلطة الغير ليسلم لله وحده . واخيرا يحدد هذا الموقف من الديمقراطية وينبغي موقفا بقصد تأكيده : " وايا ماكانت عيوب الممارسة الديمقراطية حيثما كانت بالنسبة إلي نظريتها ، فالحركة تعلم أنها في السودان أشد زيفا وأسرع تلفا من جراء الخلل السياسي الداخلي والتدخل الامبريالي ، الخارجي . فلذلك لا تتنكب الحركة الديمقراطية باستخفاف أو غدر ولكتها لا تتوهم أن الاصلاح كله ودائما ديمقراطي المنهج. " <sup>(٢)</sup> ويتحدث عن دورة خبيثة للديمقراطيات - الدكتاتوريات - الانتفاضات في السودان ، دون أن يفترض الحل في مزيد من الديمقراطية من خلال حمايتها بحل التحديات الاقتصادية والاجتماعية بالذات التخلف والتنمية غير المتوازنة وضمان التعددية الثقافية ، بل ينذر : " فلن تنفعنا - ولم تنفعنا من قبل - شرعية الدساتير الديمقراطية وسابق التجربة كرة بعد كرة ، وانما ينقذنا أن نكتشف أصالتنا من جديد ، حيث التوازن المطمئن بين الثبات والتطور في الدين ، والتراث والتجديد في المجتمع . وحيث التوحد المستقر بين المجتمع والدولة " <sup>(٣)</sup> .

---

(١) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٢٥٢

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٤

(٣) حسن الترابي : نظرات في الفقه السياسي ، مصدر سابق ، ص ٤١ .



قدم الترابى ورقة هامة عن الشورى والديمقراطية ، وقد استهلها بنقاش اشكالات المصطلح والمفهوم ، ويحاول فى البداية تذويب الفروق بين المفهومين كما يظهر استعداد لاستعمال الكلمتين بالتبادل وكأنهما مترادفان ، إذ يرى أنه فى حالة الصحوة أو النهوض لآمانع من استعمال الكلمات والمفاهيم الاجنبية والعكس صحيح أى رفضها فى حالات الحذر والفتنة . ويمارس هوايته فى الالتباس وتضبيش الرؤية للمعانى ، حين يقول : "المعانى التى تقتضيها الشورى وتؤسس عليها الديمقراطية ، معانى منبثة فى الدين كله . وقد حاولنا أن تناسب بين الديمقراطية والشورى لئلا يكون فى إختلاف اللغة ما يوهم باختلاف المعنى ويعيق الفهم والتفاهم ، ولكن يلزم من بعد تحرياً للدقة وضبط الفهم ، أن نحرر مغزى نظام الشورى بامعان لئلا نتجاوز عن مقتضيات الشورى التى تتباين وملابسات الديمقراطية الحديثة بصورها البرالية أو الشعبية . فيرد الخلط بين نظام إسلامى ونظام غربى" (١) . ويعدد الفروق بين الديمقراطية والشورى ويذكر أولها بأن الديمقراطية فى المفهوم الغربى تمارس فى سياق حكم لادىنى ، ولا مجال فى الاسلام - حسب رأيه - لحكم شعبى منقطع عن معانى الايمان . والثانى وهو أن الشورى فى الاسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وإنما هى نظام حياة ويقصد أن الديمقراطية جردت لتكون تعبيراً سياسياً فقط أى الديمقراطية الشكلية بينما صار من البدهيات الحديث عن الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية. والفرق الثالث هو أن السيادة فى الديمقراطية

---

(١) حسن الترابى : " الشورى والديمقراطية : اشكالات المصطلح والمفهوم " مجلة المستقبل العربى ، السنة الثامنة ، العدد ٧٥ ، مايو ١٩٨٥ ، ص ١٣ .

الغربية التي تستند في النظرية الدستورية للشعب ، بينما في الاسلام لاتعني سلطة للشعب المطلقة بل سلطة الشعب وفقا للالتزام بالشرعية . والفرق الرابع بين الشوري والديمقراطية الغربية هو " أن الاخيرة تنطوي علي طلاقة الهوي والشهوات السياسية من قيود الاخلاق " واخيرا الفرق الخامس: " ان الديمقراطية الشوري أدعي لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب. " (١) وفي النهاية يغلب القصد الايديولوجي وهو طمس فكرة الديمقراطية وتعويم مفهوم الشوري بهدف عدم الالتزام بأي منهما . إذ يري ملاحظة تلك الفروق " إذا أردنا أن نعقد اسباب التفاهم فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعاني الاسلامية ، ولاخرج في الاستعمال ما استدرك المرء هذه التحفظات أو أحاط الكلمة بسياج يجردها من ظلال البيئة الغربية " فاللغة اصطلاحية والكلمات أبعاد إجتماعية ونفسية وراء المعني العجمي " وان الاستعمال في سياق صحيح إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلي الاسلام كلمة غريبة أو يرد غربة كلمة كانت للاسلام . " (٢)

عندما استولت " الجبهة الاسلامية القومية " علي الحكم في السودان أطلقت علي نظام عسكري جاء بانقلاب ضد الشرعية الدستورية وحل كل المؤسسات الديمقراطية صفة الشوري . هناك قاعدة سياسية بسيطة تقول بأن طريقة الوصول إلي السلطة تحدد مضمون السلطة الحاكمة : ولكن منظري النظام الحالي وجدوا السند الشرعي لدكتاتورية النظام من خلال توسيع أو تجميع المقصود بالشوري باعتبار أن النص جاء في القرآن مرنا وعامة ، يقول

(١) المصدر السابق ص ١٤ - ١٨

(٢) نفس المصدر ، ص ١٨

رئيس القضاء السوداني: " لذا فان الشوري من ولي الأمر قد تكون لأي فئة من الناس ممن يوثق في رجاحة رأيهم وأمانتهم وإخلاصهم ولم يوجب النص أن تكون الشوري في برلمان أو مجلس شوري أو مجلس شعب أو جمعية تأسيسية أو مجلس أمة أو لعدد معين من الناس . فقد تكون شوري عن طريق مذكرنا وقد تكون عن طريق بخلاف ذلك كالاستفتاء أو أخذ رأي عدد ممن لهم خبرة في الموضوع . وقد كانت وسيلة الثورة لمعرفة آراء المواطنين هي تلك المؤتمرات العديدة " (١) . مثل هذه الحيل هي التي كرست أنظمة قمع وطغيان في فترات طويلة من التاريخ الاسلامي ، فقد وجد الخلفاء والولاة دائما علماء وفقهاء رجال دين يقاونونهم علي ظلم الرعية بالفتوي أو بالصمت .

الشوري ليست الديمقراطية لعدم وجود طريقة ثابتة لاختيار الحاكم أو تحديد مدة ولايته أو حق خلع له لو انحرف ، تأكيد حق المعارضة والاختلاف ، وحقوق الانسان الاساسية الأخرى كما أن الخلاف يدور حول إلزامية الشوري. قد تكون شكلا يتضمن ديمقراطية ما ولكن لاتوجد ضمانات ولا مؤسسات تحرص علي بقاء واستمرار وتنفيذ الشوري ، إذ تترك لتقديرات الحاكم نفسه وضميره وأخلاقه ومدي خشيته الله . لذلك كان التطور السلبي الذي ساد الدولة الاسلامية حتميا ، أو كما يقول الحديث : " إن هذا الامر بدأ رحمة ونبوة ، ثم يكون رحمة وخلافة ثم يكون ملكا عضوضا ، ثم كائن عنوا وجبرية وفسادا في الارض ، ، يستحلون الحرير والفروج والخمر ويرزقون

---

(١) كلمة جلال على لطفى رئيس القضاء فى مؤتمر العدل والاصلاح القانونى، صحيفة الانتقاد الوطنى . ١٢ مارس ١٩٩١.

علي ذلك وينصرون حتي يلقوا الله عز وجل".<sup>(١)</sup> ومنذ تولي الامويين اعلن معاوية أنه جاء بسيفه دون رضا أحد : " فاني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسوة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة " ، ولم يعد الرعية باقتفاء أثر الخلفاء الراشدين . ومنذ ذلك الحين عرف المسلمون دولة سياسية صرفة وتم تدشين لادينيته الدولة بخطاب معاوية حين تولي الحكم.<sup>(٢)</sup>

هناك مفهومان في الفكر الاسلامي يناقضان ضرورة الديمقراطية أو الشوري وهما : الفتنة والشوكة . فالمسلمون يخضعون للحاكم حتي ولو كان جائرا خشية الفتنة ، كما يعتبر المعارضة دائما حسب الفهم الديني - فتنة أو حتي بغيا ويقام علي المعارض الحد . كما أن الشوكة كمفهوم تعني الشرعية الثورية ، وهذا ما يجعل الانقلاب العسكري مقبولا شرعا كما يظهر في كثير من احكام الفقهاء وآرائهم . روي عن أحمد بن حنبل : " من غلبهم بالسيف حتي صار خليفه وسمي أمير المؤمنين . لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماما عليه ، برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين . " وقال ابن جماعة قاضي القضاء في القاهرة : - إن خلا الوقت عن إمام فتصدي لها من هو ليس من أهلها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا . " ويقول فقهاء

---

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ص ٨ - ٢١ نقلا عن محمد عابد الجاهري ، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته . المركز الثقافي العربي الدار البيضاء . ١٩٩٠ ، ص ٢٥١ .

(١) محمد عابد الجاهري ، المرجع السابق، ص ٢٥٠ - ٢٥٤ .

المالكية: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته" (١)

لم يقدم التراث والفكر السياسي الاسلامي مساهمات جيدة خاصة إذا اعتبرنا أن مفهوم الشوري وهو اساسي في هذا الميزان : " لا يحتوي من الشوري في انتخاب الولاة وتقرير السياسات العامة الا تلك السنن المحدودة بعهد الصحابة والا ما يمثله مفهوم الاجماع في الاحكام الفقهية وما يمثله مفهوم أهل الحل والعقد الذي كان حظه في الواقع أدنى بكثير من حظ الاجماع. أما نصيحة الولاة فانها في التراث سنة واسعة متصلة لعهود طويلة ثم انا قد ورثنا نعم التقاليد في علوية الشريعة وحاكميتها ضابطا هائلا للسلطة وفي استقلال القضاء وهيئته حارسا لحكم الشريعة " (٢) لم يبق في الشوري غير نصيحة ولاة الامور وهي مجرد استشارة لاتعكس أي شكل من أشكال المشاركة الشعبية في الحكم إذ يقوم بها العلماء فقط ، كما أن صاحبها لا يملك غير القوة المعنوية لفرض رأيه . فالشعب كان دائما بعيدا عن دائرة اتخاذ القرار وبقي مهشما ، لذلك انتشرت صفات تفضيرية للإشارة للشعب أو الجماهير وتستعمل كمتراذفات ، مثل : العامة ، الدهماء ، الفوغاء ، الاوياش ، الرعاع ، الفساق الزعار ( الزعران ) المفسدين . . . الخ

تسود الحركة فكرة استراتيجية مضادة للديمقراطية ومن خصائص المجتمعات الشمولية وبالذات النظرية النازية في المانيا والفاشية في ايطاليا والستالينية في الاتحاد السوفيتي ، وهي أن تكون الجماعة الاسلامية وهنا الجبهة - هي المجتمع أو الامة . من المعروف وجود الدولة ويقابلها مجتمع

---

(١) نفس المصدر ، ص ٧- ٣٨٨ .

(٢) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، مصدر سابق، ص ٢٠.



مدني ووجود المجتمع المدني وتطوره في ضمانات الديمقراطية ليس فقط كمؤسسات ودساتير ولكن ديمقراطية الحياة نفسها وهذا أحسن وضمن أن يعيش الناس الديمقراطية في انفسهم أي داخل العائلة وفي المدرسة وفي النادي والحي والنقابة والحزب والقبيلة ... الخ . هذه الفكرة تهدف لتدريب الجميع دون فروق واختلاف في الحزب / المجتمع أو الدولة أو الامة ، وهذه ماتسميه : " استراتيجية التحول الشعبي والتمكن المجتمعي " . (١) وهذا مايبرر اختراق تنظيم طليعي هو أي " الاخوان المسلمين " لكيانات تشكل جبهة بسيرها الاخوان المسلمون لانهم الاكثر حركية : " ثم يقوم العنصر الحركي منبثا في قاعدة هذه الكيانات أو قيادتها غير غالب بصدده بل بأثره ووعيه بمقتضيات حركة الاسلام " . (٢) يسمي التنظيم المبسوط لابرار تمايزه عن الاحزاب ، وقد كان حسن البنا يرفض اعتبار " الاخوان المسلمين " حزبا من الاحزاب ورفض بالتالي تعدد الاحزاب . وكان سيد قطب هو أول من وحد بين التنظيم والمجتمع باعتبار أن الجماعة إنتقلت من معناها التنظيمي الضيق إلي معني الأمة أو نواة الأمة ويستعيد تجربة النبوة بتقسيم الناس إلي دار الاسلام مقابل دار الحرب . ويرى الجورشي في نفس الاتجاه ان الحركة ليست حزبا بل هي أقرب إلي الجماعة - الحزب " أو الظاهرة - التنظيم " لانها ليست مجرد تشكل سياسي يهدف إلي إستلام السلطة ، ولكنها قراءة للدين والثقافة والمجتمع قد تجسدت في نمط من التربية واشكال التنظيم وتدعو الي ولاية " جديدة - قديمة - وهذا هو المهم في الحركة - إنها تدعو إلي " فكرة الاحتكار الكامل للنفوذ والقوة " (٣) .

(١) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٨ .

(٣) صلاح الدين الجورشي : الحركة الاسلامية : رؤية مستقبلية ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ .

يفضل الترابي طريقة التمكّن المجتمعي حين تكون الحركة خارج السلطة ثم حين تتمكن من السلطة . إنفراداً أو مشاركة أو من وراء حجاب ففي المرحلة الأولى مطلوب " التربية الخاصة والتعبئة الشعبية " كخطتين متلازمتين لتغيير الواقع بالجهاد ثم الحكم.<sup>(١)</sup> ويرى بتكامل هذا النهج حسب القرآن إذ خاطب بداعية الايمان وواجب المجاهدة " لمحق قوة الباطل ودك دولته لئلا تكون فتنة أو تهدم اطر التدين أو تفسد الأرض. وفي المرحلة الثانية أي الوصول إلى السلطة مهما كانت الطريقة ديمقراطية أو ديكتاتورية عسكرية تستمر الحركة في تغيير الواقع حسب تصورها : " إذا تمكن أهل الدين في الأرض يسرا أو قسرا فانهم يضمنون في تزكية المجتمع بالدعوة ، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضا لتغيير الواقع وإنقاذ حكم الله قانونا وسياسة."<sup>(٢)</sup> وعند ما تقترب أي حركة إسلامية من الامساك بالسلطة فإنها تتنكر لشعارات التدرج في تطبيق برامجها السياسية التي تسميها زورا الشريعة الإسلامية بل تهاجم أي دعوة للتدرج وهنا يظهر التطرف ورمي المجتمع بالجاهلية مما يقتضي تطبيق المنهج الجهادي الثوري الجذري الفوري كما تقول - وليس الاصلاح الرفيق البطيء أو المتدرج (ص ٥٣) ويعتبر التدرج تأخيرا للاحكام الشرعية ، بل يقول الترابي : " إلا أن يكون التدرج حيلة لاحكمة وذريعة للتربص والتسويق ، وهو كذلك عند بعض المتعقلين الذين يجادلون نفاقا في حرج تطبيق الشريعة . " <sup>(٣)</sup> وفي السلطة

---

(١) صلاح الدين الجورشي : الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ .

(٢) حسن الترابي : نظرات في الفقه ، مصدر سابق ، ص ٥٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٥ .

تتغير اللغة والمرونة وقشرة الحداثة ويسفر التعصب عاريا ، فرغم الحديث المستمر عن مقاصد الشريعة في كل كتابات وتنظيرات الترابي ، يصرخ فينا : " ولا معني بل ولا صدق في زعم من يزعمون ضرورة البدء بمقاصد الدين ثم يردونها إلي عموميات من الشوري والعدالة وكرامة الانسان ، يظاهون المباديء الرائجة لدي البشر قاطبة مؤمنهم وكافرهم . " (ص ٥٦ ) أو " ومن الحيل الشائعة لتعويق إقامة النظام الاسلامي الاعتذار بضرورة التمهيد لها باجراء دراسات عميقة حتي نتبين مقتضي الدين فنطبقه حكما غير معيب ، مراعاة لخطر الدين ووقاره وعدم اقتحامه بعفوية ، وحذرا من تشويه الاسلام والتنفير عنه . " (ص ٥٧) وفي موقع آخر يقول عن الدعوة بان نبدأ بتربية المواطنين أولا : " بعض الناس قد يعبرون عن نظرية الارحاء بشعار شائع يرفعه كثير من المنافقين وقليل من المخلصين ، وهو أن التربية ينبغي أن تسبق القانون ، يرفعه كثير من المنافقين لأنهم يريدون أن يسوفوا الامور ويعيشوا دهرًا من الزمان يعرّدون قبل أن تقع عليهم إحكام الشريعة وتقطع متعتهم " (ص ١٥٠) وكان كل المعارضين لشريعة الترابي قابعون في حانات للخمر أو في أحضان حسناوات يعبون من المتع واللذة قبل أن يقع عليهم سيف الترابي أو سوطه . هذا تسطيح وسذاجة متعمدة في الحوار وعدم احترام الخلاف .

تصبح الشوري والعدالة الاجتماعية وكرامة الانسان مجرد عموميات ثانوية في اولويات الحركة حين تصل الحكم ، وقبل ذلك هي الاولويات لان الاسلام ليس مجرد حدود وتقطيع اطراف وجلد ورجم ، وللمفارقة هو الاسلاميون الذين يجعلونه كذلك عندما تواتيهم فرصه تطبيقه حسب

رؤيتهم القاصرة . يؤكدون باستمرار بان الديمقراطية أو الشوري ليست مهمة ملحة في برنامجهم وهم في السلطة بسبب عجز الانظمة الديمقراطية الموجودة ثم بزعم أن تطبيق " الشريعة " يحل تلقائيا كل هذه القضايا . والواقع السوداني اثبت أن أي حركة اسلاموية - حتي لو تمتعت بديمقراطية موطنها- هي في النهاية دعوة لدولة شمولية قمعية قاهرة تقوم علي الحزب العقائدي الواحد أو شعبوية الحزب الديني الواحد {One Party Religious Populism} كما يحدث في السودان الآن. فالحركة بدعوي الاسلامة تهيمن علي كل مجالات الخدمة المدنية والتعليم والاعلام والثقافة وكل المجتمع المدني ، وتنشر عيونها وتنظيماتها في الاحياء والمدن والارياف، وتنوع أجهزة الأمن والتجسس بتوهم خطر خارجي وداخلي : صليبي ، علماني ، شيوعي ، امبريالي - كما تردد إذاعتها وصحافتها. تعطي الحركة الاسلاموية هذه الهيمنة الشمولية الكاملة تبريرا ايدولوجيا بلغتها الغامضة : " تمكن في مجتمع المسلمين الحاضر هذا الاختلال في معادلة الوجود الاجتماعي بين الوجدان الشخصي والعرفان المجتمعي والسلطان الرسمي . " (ص ٣٤) وازالة هذا الاختلال حين تصل الجماعة الاسلاموية إلي السلطة لا يحل بالديمقراطية واعلاء قيمة الانسان وحقه في الابداع والاختلاف . والدولة - المجتمع - الحزب التي يبشر لها بها الاسلاميون يتنفسها الناس في كل أمكنة وازمنة الوجود والحياة اليومية . يقول الترابي عن النظام الاسلامي الممكن : " إن القضايا ذات الخطر التي يطرحها أي نظام دستوري إسلامي يتخذ اليوم ، لاتقتصر علي شرعية اختيار أولياء السلطة ولاعلي مدي سلطتهم إزاء حرمان الرعية - أو الحقوق الاساسية كما

يسمىها المترجمون - بل تشمل حصر وظيفة الدولة وتكثيف الموجهات المذكورة للشعب بالتكاليف والمبادرات المستحقة عليه في المشاركة في السلطة ثم في الاعمال العامة كافة ، حتي لا يكون الرأي كله في المداولات الديوانية ، والعلم كله في المدارس النظامية ، والمعاش كله في القطاع العام.<sup>(١)</sup> والمقصود بالشعب هنا أعضاء الجماعة والمتعاطفين معها فقط ويتم عزل الآخرين بوسائل شتى حتي يرضوا بالامر الواقع ، كما حدث في السودان بالنسبة للمؤتمرات التي تعينها الحكومة وكل من يتغيب أو يقاطع يصنف كخارج أو معارض أو باغ ويحرم من حقه كمواطن في المشاركة السياسية ليس بالحضور فقط ، ولكن بتقرير ما يستدعي حضوره .

ديمقراطية جديدة : أن تشارك في شيء لم تشارك في إيجاده وإيجازه ! تجربة السودان اختبار للاسلاميين فضح ادعاءاتهم الديمقراطية ، وتجربة وعبرة للشعوب الأخرى لكي تتعلم من معاناة الشعب السوداني حين فرط في فهم الاسلاميين علي حقيقتهم وظنهم جزءا من قيمه وتقاليده ونظرتهم للكون والحياة ، فانقلبوا عليها .

#### ب - الاقتصاد

لم تقدم الحركة الاسلامية المعاصرة عموما أي نظرية إقتصادية أصيلة ومتكاملة ، فهو تعمل باستمرار كرد فعل لتحديات من خارجها وليس نتيجة تطور ذاتي يتجه نحو الخارج ، ولكن هناك تحديات وابتلاءات يتم استبطانها لتعكس ذاتا مضطربة إزاء عالم يتغير سريعا ومجتمعات لم تعد تكفيها الدهشة والتعجب. كانت الحركة الاسلامية السودانية تركز علي

---

(١) المصدر السابق ص ٥٥ - ٥٦ .



السياسي باعتبار ان الامساك بالسلطة يعني حل كل المشكلات والقضايا لانها ذات طبيعة أخلاقية وبتضافر الدعوة والسلطان تتغير اخلاق الناس إختيارا أم كرها . ومن الجدير بالملاحظة إن الاخلاق كقيمة انسانية يختزلها الاسلاميون في الجنس أو الشرف المرتبط بالجنس ولا تتسع لتشمل اخلاق العمل والصدق والسلوك والمعاملات عامة الا في حالات قليلة . لذلك الربا يدان دينيا وبالتالي اخلاقيا ولكن الاستغلال أو الاحتكار تحتاج ادانته إلي اجتهاد وموقف طبقي متقدم . من هنا كان الربا هو المشكلة المحورية في مجتمعات تشكو من التخلف والمجاعات وعدم تلبية الحاجات الاساسية . ابتعدت الحركة الاسلامية السودانية عن نقاش المسألة الاقتصادية بكل ابعادها الاجتماعية والثقافية ، وتوقفت عند نقاشات سطحية تؤكد وسطية الاسلام بين : " الرأسمالية الربوية والاشتراكية الالحادية . " وتعترف الحركة بقولها : " ولكن ذلك كله طرح نظري جدلي واقف عند العموميات . فالمرحلة في الدعوة كانت تقتضي تركيز الاصول دون تفصيل السياسات الدستورية أو الاقتصادية " (١) كان لنجاح التيار المحافظ في السيطرة علي الحركة الاسلامية السودانية أثره في البعد عن قضايا ذات مضمون متقدم كما ظهر في برنامج حركة التحرير الاسلامية في الخمسينات ، بقول الترابي عن هذا التحول داخل الحركة : " إن بعض عناصر الحركة الاسلامية ممن كانوا متأثرين بسابقة توجه اشتراكي لم يثبتوا فيها ليطوروا الاهتمام المفصل بالاقتصاد ، وأن الحديث المحدود داخل السودان وخارجه عن الرأسمالية أو الاشتراكية الاسلامية كان منكرا في مرحلة نشوء الدعوة وحرصها علي تأكيد الهوية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

الاسلامية الخالصة والتحرر من شبهة التلوث <sup>(١)</sup> الغربي أو الشرقي. " (٢)  
ومن الجدير بالذكر أن الاسلاميين عموما تعكس كتاباتهم إجماعا صعودا أو  
هبوطا تيارات اسلامية معينة حسب الصراع الاجتماعي وبرز فئات  
اجتماعية ، لذلك يظهر كتاب " العدالة الاجتماعية في الاسلام " لسيد  
قطب (١٩٤٩) مع عنفوان الحركة الشعبية في مصر ولجان الطلاب والعمال  
التي تشكلت عام ١٩٤٦ . كذلك يكتب مصطفى السباعي " اشتراكية  
الاسلام " في بداية الستينات. <sup>(٣)</sup> أما منذ منتصف السبعينيات فعناوين  
الكتب والمقالات لاتخرج عن المصارف والبنوك الاسلامية أو الربا ، فقد  
فرضت العقبة النفطية والطفيلية فكرها . وهو يحاول البحث عن جذور في  
الفقه القديم والذي لم يهتم إلا باحكام الاموال والمخارج فقط لعدم وجود علم  
مستقل للاقتصاد في الاسلام في الماضي.

لم تسهم الحركة بأي إنتاج في مجال الاقتصاد ولكنها اقتحمت عمليا  
ميدان التجارة والمال واسمته الاقتصاد الاسلامي . فقد دخلت هذا الميدان  
في السبعينيات بعد أن ترك بعض اعضائها العمل الحكومي واتجهوا نحو  
بلاد النفط . تري الحركة أن هذا التوجه الجديد مكنها من تجنب الكبت  
والاضطهاد خلال بداية عهد نميري . ويقدم الترابي وصفا طريفا لذلك  
الوضع: " وهذا التوجه حال معروف عند كل الاقليات التي تكبت سياسيا  
فتنصرف إلي الاقتصاد ، يعرف ذلك في تاريخ الوجود الاسلامي المستضعف

---

(١) حسن الترابي ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) طبعة دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٢ .

سياسا في بعض البلاد الافريقية والآسيوية وفي حال اليهود في الغرب" (١) وتعترف الحركة بأن عملها الاقتصادي كان نتيجة ضرورات سياسية شخصية ولكن تدهور الاوضاع الاقتصادية في السودان نبه الحركة للاستفادة من تلك الظروف في تحقيق استراتيجيتها للتمكن من المجتمع وبالفعل بدأت منذ منتصف السبعينيات بالاستفادة من الصعوبات الاقتصادية واستثمارها سياسيا ، يقول زعيم الحركة :- " وصادف ذلك إن قد توجهت الحركة في ذلك التاريخ بهما الاستراتيجي لاستيعاب المجتمع وقدرت أنها لن تحيط بالسياسة وحدها أو بالعمل الثقافي والاجتماعي إلا أن تأتية أيضا من قبل مشكلاته وتطلعاته الاقتصادية." (٢) تزامن ذلك مع اختيار نظام نميري للتوجه الرأسمالي التبعية كاملا خاصة بعد حملته الدموية علي الشيرعيين السودانيين عام ١٩٧١ وبعد اتفاقية أديس أبابا مع الجنوب عام ١٩٧٢. شهدت هذه الفترة تطورات عامة تمثلت في سياسات وارتباطات معينة، التطور الاول دخول الرأسمالي الامريكي تناسقا مع تحرك السودان نحو تحالف أوثق مع الولايات المتحدة فيما يتعلق باستراتيجيتها الافريقية والشرق أو سطية. والتطور الثاني وهو اعلان إستراتيجية اعتبار السودان سلة غذاء للمنطقة مما أدي إلي وقوع قطاعات حيوية من الاقتصاد تحت سيطرة البترول دولار العربي مع التقنية والخبرة الغربية. اما التطور الثالث فقد تمثل في الانتشار الكاسح للمصارف الاسلامية والتوظيف الاسلامي

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢٥ .

وما صاحبها من مضاعفات سياسية مدمرة.<sup>(١)</sup> تسمى الحركة هذه التطورات الاقتصادية الاسلامي وتفخر بدورها في تثبيت هذه السياسات ، يقول الترابي : " ثم اتسعت رقعة الاقتصاد الاسلامي بتأثير الحركة علي السلطة ، فصدرت قوانين فارضة للزكاة وممانعة للربا وواضعة لاحكام المعاملات المدنية الشرعية ، حتي كاد الاقتصاد الاسلامي أن يكون خيار الدولة في السودان." <sup>(٢)</sup>

تحاول الحركة الاسلامية أن تعطي كل تصرفاتها ومواقفها وجهها دينيا متعاليا وتحول المدنسات إلي مقدسات . فقد تسببت بعض المؤسسات الاقتصادية الاسلامية في مشكلات قومية وتخزين السلع الضرورية والمتاجرة في العملات والآن تقوم ببيع القطاع العام لتشتريه هي نفسها - بثمن بخس. رغم ذلك يجمال الترابي ممارسات الحركة الاقتصادية : " وإنما كان الدافع الأول لقيام مؤسسات اقتصادية اسلامية محدودة يقتصر علي عرض الدعوة من خلال الاقتصاد ، إذ توخي أساسا بناء نماذج تبرز نظم الإسلام وأصالتها وتؤكد حقها في الوجود والمقبولية وتصديق إمكان اجتناب الربا وحكمة تحريمه." <sup>(٣)</sup> ولأن الحركة براجمايته - عملية نفعية فهي ليست محكومة بمبدأ يوجه تفاصيل تطورها بل تمرحل عملها استجابة للظروف وانتهازا للفرص . لذلك حين " تكاثرت المؤسسات خاصة وعامة ، وتعاضمت عائداتها الربحية ، وأدت إلي ترويج المؤسسات الشعبية الواسعة في

(١) عبد الجليل مكى : التبعية والسلطوية في تطور السودان . ( مجلة الطريق العدد ٢

٣/ يونيو ) ١٩٩١ ص ٤١ .

(٢) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٧٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٥

الاعمال التجارية باقبال الناس علي الكسب الحلال وأستقطبت مدخرات مالية كانت مكنوزة ورؤوس أموال عربية كانت تحجم عن السودان" (ص ١٧٦) كانت النتيجة : " ثم بدت للمؤسسات الاسلامية - من بعد الآثار الاقتصادية والفكرية الأوسع - أبعاد سياسية لم تكن مقدرة. " وحين اتخذت الحركة المؤسسات الاقتصادية سلاحا في معاركها السياسية وفي الضغط أو الاستمالة تشبها بطريقة معاوية بن ابي سفيان في العطاء السياسي أو " المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة " <sup>(١)</sup> ، وفي هذه الحالة تعرضت الحركة لنقد صادق من الوطنيين الغبورين علي مقدرات البلاد. ولكن الحركة الاسلامية حولت صراعها السياسي المدعوم بالمال الطفيلي إلي معركة بين الايمان والكفر ، واعتبرت نقد هذه المؤسسات الاقتصادية نقدا للدين واضعافا له ومؤامرة أجنبية ، واستعملت تعبيرات مثل " فرأي فيها اعداء الدين خطرا كبيرا ". أو في موضع آخر : "وبمادية منطلقات الرأسماليين أتهموا أن الباعث عليها إنما هو استغلال المتدينين بأسم تحريم الربا وأكل أموالهم بالخييل والتوسل بها إلي السلطة السياسية ، ومن ثم صوبوا نحوها كيدا دوليا عظيما وحرصوا عليها مواليتهم في الداخل. وتصدي لها كذلك آخرون ممن أخذهم الحسد لثروة الاسلاميين النامية أو القلق من منافستهم السياسية أو الارتياح من دعوة دينية لا ترتبط بالمسكنة والتزهد كما يعهدون. " <sup>(٢)</sup> وبالفعل تحولت إلي دعوة دينية ترتبط بالترف والاستكبار وحب المال ، والتزهد مطلوب دون شطط في بلد تهدد المجاعة

---

(١) محمد عابد الجابري ، المصدر السابق ، ص ٢٧١ .

(٢) حسن الترابي : مصدر سابق ص ١٧٦ .



فيه ثمانية ملايين مواطنا لكي لانستفزههم بالقصور وسيارات الكريسيديا وغيرها من منتجات الحضارة الغربية "النجسة".

ليس للفقراء مكان في الاقتصاد الاسلامي غير الإغاثة - والتي جعلتها الجماعة من اهم قنوات الثراء الحرام - بينما الفقراء والمحتاجون على بعد خطوات من الموت جوعا وعطشا ومرضاً . فالعدالة الاجتماعية لاترد في برنامج " الجبهة الاسلامية القومية " كمبدأ أساسي بل عرضا وهذا ليس بغريب على الفئات الطفيلية المكونة للجبهة وغيرها من الحركات المشابهة . ففي مصر مثلاً أفتي الشيخ صلاح ابو اسماعيل بان تهريب العملة ليس حراماً لأنه تجارة وتسعة اعشار الرزق في التجارة ، وافتى مفتي الجماعات الاسلامية المتطرفة بان تهريب السلع حلال لأنه لاحدود بين دول الاسلام. (١) ويدافع زعيم الحركة والامين العام لمؤتمر التضامن الشعبي العربي - الاسلامي الترابي عن بنك الاعتماد والتجارة رغم كل الفضائح المشينة، ويحاول تدين فساد البنك وغسل وصماته كما غسلت اموال المخدرات، يقول في تعليق عن البنك الذي يستقطب جل الاموال الطفيلية وعن أزمته بانها: "حلقة من حلقات التآمر لتطويق المقدرات الاسلامية. الهجوم علي البنك الذي هو مؤسسة إسلامية الادارة عربية الملكية إنما جاء بسبب التطور الكبير الذي شهده البنك وتجاوزه للحدود المسموح بها في المنافسة الدولية . لعل ذلك جزء من الحملة علي أن قوي عربية واسلامية تتجاوز بقوتها الاقتصادية والعلمية والعسكرية ما تحددده الدول الكبرى . " (٢) أما الجانب العملي

---

(١) الحركات السياسية في مصر - النهج عدد ٢٥ السنة السادسة ١٩٨٩ ص ١٣ .

(٢) تصريح الترابي في صحيفة «السودان الحديث» يوم ٣٠ يوليو ١٩٩١

لاقتصاد الجبهة الاسلاموي فقد عاشه الشعب السوداني خلال اكثر من عامين ورأي مصادرة الاموال والسيارات الخاصة وهبوط قيمة الجنيه السوداني ليعادل الدولار الامريكي أكثر من سبعين جنيهاً سودانياً ويتم بيع النقود نفسها لتجنب التعامل بالشيكات، وتحويل مؤسسات القطاع العام إلى تجار الجبهة بأسعار رمزية ، ومنح الرخص التجارية واحتكار سلع معينة... الخ وتري الحركة أنها أدركت مغزي الاقتصاد في الدين ودورة في حركة الاصلاح الاسلامي دفعا أو تعويقا . " وتضيف : " وإذ جري ذلك في سياق توجه الحركة النظري الاسلامي وحركتها السياسية لتمكين قوة الدين. " (١) وبالفعل حققت التمكين ولكن ليس لقوة الدين بل لفئة " تشكلت من البورجوازية التابعة حديثا للرأسمال الاسلامي المتعدد الجنسية الذي يعتبر مكونا عضويا في الرأسمال العالمي (٢).

### ج - الجنوب والتعددية الثقافية

رغم أن الحركة أصدرت " ميثاق السودان " وافردت في دستورها مادة تسمح فيها لغير المسلمين أن يشتركوا في نشاطها وفقا لاهداف الجبهة ووسائلها العملية ( المادة ٥٣ فقرة د ) ، ولكنها في الواقع والممارسة ، ومن تاريخ بعض المتعصبين في الاسلام لا يمكن أن تقف مع مساواة المواطنين وفقا لحق المواطنة وليس حسب العقيدة ، لان هذا يعني العلمانية في نظرهم . كما أن مصطلح التعددية لا يرد أبدا في أدبيات ومواثيق الجبهة بل نقرأ في دستور الجبهة المادة (٢٩) : " تهدف الجبهة لجعل العربية لغة التعليم في كل

(١) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٧٧ .

(٢) عبد الجليل المكي ، مصدر سابق ، ص ٤٦

مراحله ولغة الخطاب في كل البلاد ولغة العلوم والحياة عامة " وفي المادة (٣١) : " وتوجيه الادب والفن حتي يتصل كلاهما بمقاصد الحياة المتدينة ". وتتحدث عن السودان كقطر موحد دينيا ، تقول المادة (٥) (الاهداف السياسية والدستورية ) :- " تتطلع الجبهة لتحقيق الوحدة الاكمل للشعب السوداني في ظل الايمان بالله والاعتصام بحبله ، وذلك بتنظيم التفاعل البناء بين القوي والاتجاهات وترقية الوعي السياسي . حتي يتم التحرر من العصبية والعنصرية ". وتطلق الصفتان الاخيرتان دائما علي المطالب والحركات الاقليمية. وتتحدث الحركة عن اتجاه خطير في داخلها دون تحديد حجمه واثره : " ولربما كان يراود البعض فيها - إذا تذكر معضلة الجنوب مع الاسلام - أن يتمنوا انفصاله ليخلص الأمر لتقويم المجتمع المسلم دون خلاف في اصل الملة.<sup>(١)</sup> وتظهر بعض الاصوات الداعية لانفصال الجنوب لانه العقبة الاساسية في سبيل التطبيق الشامل للشريعة أو قوانين سبتمبر ١٩٨٣.

الحركة الاسلامية بحكم طرحها واجتهادها في قضايا عديدة هي امتداد لتيار رجعي محافظ في الصراع داخل المجتمع تختلف الظروف الاجتماعية - الاقتصادية والتاريخية التي تنتجها، ولكن تتشابه قراءته وتأويله للقرآن كمرجع ومصدر واحد ومطلق . فمع أن الاسلام ساوي بين البشر وبين المسلمين وكرم بني آدم كبشر واستخلفهم في الارض، إلا أن الارستقراطيات العربية المسلمة ابقت علي امتيازات عرقية وعنصرية هي بقايا جاهلية استصحبها معها إلي الاسلام . هناك شواهد كثيرة لهذه التفرقة تبدأ من

---

(١) حسن الترابي: الحركة الاسلامية مصدر سابق، ص ١٥٦.

التعامل مع الموالي وحرمانهم من كثير من الحقوق فلم يعينوا في القضاء ولا المناصب السياسية إلا نادرا ، " وكان العرب لا يكتونهم بالكني ولا يدعونهم إلا بالاسماء واللقاب ، ولا يمشون في الصفوف معهم ، ولا يتقدمونهم في الموكب ، وأن أحضروا طعاما قاموا علي رؤوسهم ، وإن أطعموا المولي لسنة وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان ، لئلا يخفي علي الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون علي الجنائز إذا حضر أحد من العرب. " فقد كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار ، ولكنهم من الناحية الفعلية الواقعية ، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. " (١) كذلك كان اللون فاصلا رغم الغاء الرق وعدم اقتصاره علي السود . ويورد ابن قتيبة هذه القصة عن عمار بن ياسر رغم مكانته الدينية فقد قدم عمار كتابا يعدد فيه بعض المسلمين تجاوزات عثمان ، وتخلي الآخرون عنه حتي بقي وحده ، طلب مروان بن الحكم من الخليفة عقابة قائلا: " يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الاسود - يقصد عمار - قد جرأ عليك الناس ، وإنك إن قتلته تكلت به من وراءه . " فقال عثمان اضربوه فضربوه وضربه عثمان معهم ، حتي فتقوا بطنه . " (٢) من الامثلة أن الحجاج حين سمع بنقد الحسن البصري ، خطب في أهل الشام : " يا أهل الشام أيشتمني عبد من عبيد البصرة وانتم حضور فلا تنكرون " وقصة ابن الحنفية تبين مدي التراتب العرقي أو الاثني - القبلي ، فقد سئل في كون أبيه يدفع به إلي الحرب بينما يحتفظ بالحسن والحسين قال : " لانهما كانا عينيهِ وكنت أنا يديهِ ، فكان يقي عينيهِ بيديهِ " فالمعروف أن امه كانت من حنيفه وليست

---

(١) محمد عابد الجابري : العقل السياسي ، مصدر سابق ٢٦١ ، والعقد الفريد .

(٢) عن المصدر السابق ، ص ٢٣٨ .



من قریش، وكان ابن الزبير يعيره بذلك (١) .

أردت القول بأن المحك هو المعاملة الواقعية وليس ما يقوله النص. بالذات في السياسة من المهم كيف يتحول النص إلى حياة معاشه وهذا ينطبق علي قضية الجنوب ، المرأة ، الفن وكل القضايا الاجتماعية. المطلوب كيف تتبدى النصوص والنظريات في سلوك يومي وعلاقات إجتماعية مضطردة ؟ بالنسبة للجنوبيين لم تتخل الحركة الاسلامية عن عنصريتها تجاه الجنوبيين ، فعملية التبشير أو الدعوة هي في نظر الاجتماعيين والاثروبولوجيين دليل علي مركزية ثقافية أو عنصرية. لان الداعية أو المبشر يفترض أن ثقافته أو دينه أحسن من ثقافة ودين الآخر فيعمل علي فرض ثقافته سواء بالاقناع أو الرشوة أو بأي طريقة. ومن مظاهر العنصرية في الحركة إنها رغم قولها عن غير المسلمين أنها وضعت ضمانات فقهية وفصلت الامر ثم " أتبعته بممارسة في العلاقات السياسية والشخصية نافية لفتنة الطائفية المليّة " (٢) فلترك الذميين ونسأل : هل ظهرت علاقات شخصية بين المسلمين الجنوبيين والمسلمين الشماليين داخل الحركة ؟ وكمعيار اجتماعي نختار الزواج كإداة للتقارب والامتزاج هل تستطيع الحركة المفرمة بالتصريحات والبيانات أن تقدمنا بعدد الزيجات التي تمت بين جنوبيين مسلمين وشماليات مسلمات داخل التنظيم ؟ تصبح تلك الشعارات صادقة حين نقرأ في الصحف مثلاً أو نسمع بزواج ابن الوزير الجنوبي (ع . د . د ) الاسلامي علي كريمة الداعية الاسلامية الدكتورة (س.أ.) هنا تتحول المساواة إلي واقع معاش . رغم ذلك توعد الحركة الاسلامية نارا عنصرية جديدة قائمة علي الدين إذ تربي في أبناء

---

(١) من أجل تفاصيل أكثر ، راجع المصدر السابق ص ٢٩٤ وما بعدها .

(٢) حسن الترابي : الحركة الاسلامية ... مصدر سابق ، ص ١٥٨ .



بعض المجموعات الاسلامية غير العربية شعورا بالتفوق القائم علي حسن التدين كمعيار كما يجعلهم أعلي مكانة رغم أصولهم ومنابتهم العرقية ، فهي تستبدل عنصرية اللون والاصل أو الجهة بعنصرية الدين أو الدعوة والجهاد.

### د - الموقف من القومية

إشكالية الخطاب الاسلاموي في كونه " كل يوم هو في شأن، " وقد تكون هذه ظاهرة جيدة قد تعني التطوير احيانا المتواصل وليس الانتهازية وعدم المبدئية والتناقض في المواقف. التغيير والتبديل المستمر شمل الموقف من القومية العربية والتي ناصبتها الحركة العداء ووصفتها باقذع الاوصاف طوال التاريخ العربي المعاصر ، وفي الفترة التي تصاعدت فيها نضالات القوميين ضد الاستعمار والصهيونية ، بينما وصل الأمر ببعض الاسلامويين أمثال الشيخ الشعراوي أن يعبر عن فرحته لهزيمة يونيو ( حزيران ) ١٩٦٧ التي أذلت القوميين ! وكانت الحركة الاسلاموية تربط باستمرار بين القومية والعصبية أو تفضل عمدا العلاقة الجدلية بين العروبة والاسلام ، فقد خلطت بين صراع سياسي بادرت به مع الناصرية وبين حقائق تاريخية لواقع لم يعرف هذا الفصل فعليا. تراجع الاسلامويون عن العداء للقومية ليس تطورا لمنطلقات فكرية جديدة لان الحركة ذات نسق فكري مغلق تحاول أن تعاكس به الواقع المتحول دوما ، ولكنه في حالة موقف الحركة الاسلاموية السودانية فهو قائم علي انتهازية وقحة لان بعض قادة هذا التوجه كانوا علي قمة جهاز وزارة الخارجية حين تم ترحيل اليهود الفلاشا من السودان ضمن مساومة بين الحركة والنميري والولايات المتحدة لم تكن معلنة وغلفت بمبررات كثيرة، ولكن مؤرخ الحركة مكى يورد هذه الحقيقة الموحية : "وبالرغم

من سخط الادارة الامريكية علي حركة تطبيق الشرعية إلا أنها تغاضت عن ذلك لان الرئيس نميري وازن ذلك بالسماح بتهرب الفلاشا إلي إسرائيل .  
ويبدو أن الادارة الامريكية ارتضت هذا العربون الذي هلّل له اللوبي الصهيوني " (١) .

يتعامل كثير من القوميين والوطنيين بكثير من الغفلة ، وقد يكونون مضطرين ، مع الحركات الاسلاموية في الفترة الأخيرة. فقد ظهرت تحالفات ومحاولات حوار بين الاسلامويين والقوميين تمت كلها تحت شروط وبلغة الحركة الاسلاموية التي لم تتراجع حقيقة ، وكيف ذلك وقد أتى القوميون صاغرين مرغمين بعد سلسلة الفشل والهزائم والضعف المتواتر ، ونحن نعرف شروط القوي حين يتحالف الضعيف. رغم المؤتمر الشعبي الاسلامي الذي عقد لواءه للترابي والجبهة القومية، يعبر الاسلامويون عن تقييم الحركة القومية ، بقولهم : " فإن الملامنهم قد إتخذوا الاسلام كسبا عربيا وفصلا من البطولات والامجاد في كتاب العرب . وذلك حين روادتهم العصبية القومية وزين لهم أن الشعوب إنما تتحد وتنهض وتتعامل بطبيعتها الذاتية عرقا ولغة وتقاليد. لكن حمية القومية التي تدبر عن الاسلام أو تتخذه فرعا من أصلها غشيت العرب عرضا من جراء مكر المستعمرين وهوي قليل من العرب غير المسلمين . والغلبة الغالبة من شباب العرب اليوم تؤسس علاقة العروبة بالاسلام تأسيسا صحيحا يعرف خصوصية الوجود واللغة العربية ويجعلها في خدمة الاسلام " (٢) . ويكرر الترابي بشماته الحديث عن عجز القومية وان مستقبلها رهين بعودتها إلي الاسلام ، فهي لم تبعد عن الاسلام

---

(١) حسن مكى : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٠٥ .

(٢) لقاء مع الترابي في مجلة الحرس الوطني - مر ذكرها ، ص ٢٣ .

يوما في تاريخها ولكنه يقصد اسلام " الجبهة " والحركات الاسلاموية. يقول عن تاريخ العلاقة مع القومية : " المناظرة مع الحركة القومية كانت سلبية نظرا لما لاحظ دعاة الصحو في الدعوة القومية من ادارة الظهر للأمة الاسلامية . ومن الافتتان بالمذاهبات الغربية اللادينية من علمانية ومادية في العقيدة والسياسة وفي كيد واضطهاد للحركة الاسلامية. هكذا علقت شبهة العنصرية وتهمة الكفر وصفة العداوة بالقومية العربية المتجسدة في مختلف التيارات والحركات والنظم السياسية" (١) . ولا يقلل الاسلاميون من قوة الشعور القومي ولكنهم يريدون توظيفه لخدمة اهداف الحركات الاسلاموية أو كما يقول الترابي "يمكن تسخيرها لتحقيق الوحدة بنحو يسلكها في عبادة الله وتوحيده . وفي الواقع العربي حاجات لتوحيد القومية إلى الدين " . ويعلن بوضوح عن حتمية فشل الحركات القومية إذا لم تندمج في الحركة الاسلاموية والتي يسميها حركة التوحيد : " واخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواثرة شاهد علي قصور دافع التوحيد القومي إلا أن يعزز بدافع التوحيد الديني الفعال. القومية وحدها لا تطرح من الوحدة مضمونا هادفا ومنهجيا شاملا كالاسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة ومضامينها. لعل القوميين يلاحظون إنحسار الدعوات وبوار المخططات الوحدوية وتفاقم الاخفاق والاحباط الراهن فيدركون أنها لحالة مرضية جذرية لايجدي فيها إلا علاج حضاري أصيل شامل تلتسمه الامة في حق قيمها وعبرة تراثها الاسلامي" (٢) .

---

(١) حسن الترابي: نظرات في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص ١٤٠

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ .

علاقة الاسلاميين السودانيين الحالية مع القوميين تحكمها عدة عوامل ودوافع منها الفكري والسياسي والمؤقت والاستراتيجي . فمن أهم الاسباب واكثرها إلحاحا عزلة نظام " الجبهة " في الخرطوم، فوجدت حرب الخليج فرصة للتقارب مع قوي مضادة للوجود الامريكي ووجدت تجاوبا في الشارع العربي ، وبالفعل فتحت حكومة " الجبهة " قنوات مع كثير من الحركات الشعبية وبعض الشخصيات العربية التي غضت الطرف عن إنتهاكات حقوق الانسان في السودان وقمع القوي السياسية التي كانت حليفة حقيقية واستراتيجية لتلك الحركات والقوي الوطنية مما يزيد من صحة شبهة ضعف المحس الديمقراطي لديها - فقد أعمأها الموقف في السياسة الخارجية عن كل الانحرافات والتجاوزات التي تمارس ضد الشعب السوداني، وصدق من قال في حرب الخليج "أن فلسطين لن يحررها من يخلق السجن علي شعبه. أما الدوافع الاخرى فأهمها طموحات الترابي في تحويل قيادة التنظيم العالمي لحركة الاخوان المسلمين من جنيف إلي الخرطوم مع تغيير التسمية وتوسيع الاطار ليضم القوميين المدجنين نتيجة الهزائم واليأس ويدعوهم لتغيير التسميات والتنظيمات والمناظرات وهو أول المستعدين لذلك كما عبر في كلمته امام المؤتمر الشعبي العربي والاسلامي : " قد أعدنا هذه التنظيمات والمناظرات لعهد مضت فانها لاتغنيننا في العهد الجديد وإذا كان واحد منا يتوهم أن الاهداف التي عينها قديما والوسائل التي اتخذها واشكال التنظيم التي هيأها والاطروحات التي قدمها تغنيه في هذا الحاضر الجديد فهو شديد الوهم ، وأنا أول من يدعو نفسه إلي تجاوز شأني السابق ، إنني ابحث اليوم عن اهداف جديدة في ضوء هذا الواقع الجديد وعن وسائل جديدة وعن



اطارات جديدة اسميها تسميات جديدة" (١) . من ناحية أخرى فالترابي قطع صلته بالتنظيم الدولي للاخوان منذ سنوات ورفض البيعة واكتفى بالتنسيق فقط لأن لكل قطر خصوصيته ولا يجب أن تخضع كل الاقطار لتوجيه سياسي وفكري واحد وأن خير من يصوغ نظرية العمل والحركة في القطر هو أهله وليس أي طرف خارجي" (٢) . هذا وقد شن التنظيم الدولي للاخوان حملة واسعة ضد الترابي وفصلوا كل التنظيمات السودانية المشايعة له في أمريكا وأوروبا . من هنا يحاول الترابي الآن تقوية نفوذ المؤتمر الشعبي والذي يعتبره بديلا عن جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الاسلامي لانهما حسب قوله : " فقد تحولت هاتان المنظمتان إلي مؤسستين بيروقراطيتين يغلب عليهما الروتين ، وتلبية مصالح طبقة الموظفين البيروقراطيين فيهما منظمة المؤتمر العربي والاسلامي ستكون مختلفة ، وستجنب كل نواحي القصور في هاتين المنظمتين وستجمع عصارة المفكرين في العالمين العربي والاسلامي ، وتحقق المصالحة التاريخية بينهم ، للانطلاق نحو بناء مستقبل جديد" (٣) وهكذا يلوح الترابي بعصاه التوفيقية السحرية فيخلب أبواب المفكرين من يساريين وقوميين ووطنيين فيقفون أمام اطروحاته المدهشة وليس افعاله . ثم يصفونه بالإعتدال والحدأة وعمق الثقافة ، متناسين أن هذا الفكر المعتدل يجلس علي دبابة واحدة مع أشد الدكتاتوريات تخلفا ، ولكنه تناقض المثقفين العرب الذي أصبح طبيعة ثانية لهم .

---

(١) كلمة الترابي في المؤتمر الشعبي العربي والاسلامي - قاعة الصداقة الخرطوم ٢٥ - ٢٨/٤/١٩٩١ ، ص ٨

(٢) عبد الله النفيس ، الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ٢٥٣ .

(٣) صحيفة القدس العربي ، عدد ٦٣٠ يوم ١٩/١٨ مايو ١٩٩١ .



## الخاتمة

يتساءل المرء دائما: هل للحركات الاسلامية عامة مستقبل ؟ حين نقرأ النقد الذاتي الذي يتسرب احيانا من بعض كتاب ومنظري هذه الحركات نظن أنه لا يوجد فيها غير السلبيات والنواقص ، ولكنها مع ذلك تدعي أنها أمل الأمة والقادرة علي تحقيق الخلاص . يكتب عبد الله النفيس منبها الحركة لثغرات هامة منها علي سبيل المثال : غياب التفكير المنهجي ذي المدي البعيد وعدم بلورة نظرية عملية للاتصال بالجمهور ، الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة ، عدم وجود تأريخ رسمي للحركة الاسلامية ، عين علي الحاضر وعين علي المستقبل ، تجاوز العتبة الحزبية ، تجاوز الصراع مع السلطة ، بين الفكر والخطابة ، إشكالية التنظيم كالميت أمام الغاسل<sup>(١)</sup> ويعدد الجورشي احتمالات مستقبل الحركة أمام التحديات المعاصرة إنطلاقا من " إفتقار خطاب الحركات الاسلامية إلي الوضوح والصلابة النظرية"<sup>(٢)</sup> مما يدفعها إلي نهايات ثلاث :- الانغماس في كتب التراث، " تسطيح الصراع الفكري والايديولوجي الدائر بينها وبين بقية الاطراف المختلفين معها جزئيا أو جذريا ، ليس فقط بسبب إعادة طرح كميات ضخمة من إشكاليات الماضي ولكن أيضا بالمساهمة في تغذية حرب السباب والاقصاء التي يساهم فيها الجميع . مما يكشف الدرجة التي وصلت إليها العلاقات داخل المجتمع الواحد . لايمان إلا بالذات ( الأنا ) ، ولامكان للمغايرة (أي للآخر )

---

(١) عبد الله النفيس : الحركة الاسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٣ - ٣٢ .

(٢) صلاح الدين الجورشي ، المصدر السابق ، ص ١٣١ .

"ثالثا وعندما تضغط الاحداث وتجد الحركات الاسلامية نفسها مضطرة للتعريف ببرنامجهما الاصلاحى تعتمد إلى التلويح بتطبيق الشريعة." (١) ويرى القرضاوى وجود خلل أساسى فى الفقه السياسى للحركة بسبب الخلط بين السنة والسيرة فى الاحتجاج. (٢) ومن العوائق الذاتية التى يذكرها الغنوشى : " غلبة الاثرة والإخلاء إلى العاجلة وضعف التوكل واستمرار الانشاد إلى الاسلام وموارثهم الفكرية وكأن قد كتب علينا أبدا أن يظل مثلنا الاعلى خلف ظهورنا. ويضيف إنتشار المفاهيم الخاطئة وتفرق الصف الاسلامى ، والقطيعة مع جهود السابقين ومنجزاتهم الحضارية - مسلمين أو غير مسلمين - مما يمثل عقبة فكرية ومنهجية فى التعامل مع الآخر " (٣) .

هذه نماذج قليلة لأخطاء الحركة وصعابها والتى تجعل مستقبلها محفوفاً باخطار كثيرة ذاتية وخارجية ، ولكنها مع ذلك تنشر جماهيريا وتمثل شعب قوة كبيرة قد تكتسح كل انجازات الامة العربية لو تمكنت من السلطة - كما حدث فى السودان - وهى مثقلة بعيوبها ودون أن تمتلك فكرا واضحا وبرامج دقيقة ومناهج عملية فى فهم الواقع . فالحركة الاسلامية تكتسب قوتها من ضعف الآخرين أى بتراجع القوى اليسارية والتقدمية والوطنية. فهذه القوى تقف عاجزة أمام الحركات الاسلامية وتقدم لها التنازلات المتتالية عوضا عن أن تجمع نفسها فى جبهات عريضة لوقف هذا التيار الظلامى الذى سيقضى - فى حالة نجاحه - على كل ما هو إيجابى وجميل ومستقبلى فى

---

(١) نفس المصدر .

(٢) يوسف القرضاوى : اولويات الحركة الاسلامية . مجلة ( الهدى ) - فاس العدد ٢٣ عام ١٩٩١ ، ص ٣١ .

(٣) راشد الغنوشى : مستقبل التيار الاسلامى . مجلة الهدى ، ص ٣٦ - ٣٧ .

مجتمعاتنا . نحن نتعامل مع التاريخ والتجارب باستخفاف ، لذلك لا نتعلم مما حدث في السودان وايران مثلا وكأننا ننتظر لكي يتكرر ذلك في كل بلد علي حدة . مواجهة الحركات الاسلاموية لا تتم من خلال القمع السياسي والفكري بل من خلال الصراع والحوار الفكري والسياسي ، إلا إذا لجأت تلك القوي الظلامية إلي العنف فيصبح العنف الثوري الرادع والعنف الشرعي الضامن لبقاء واستمرار المجتمع والوطن ، ضروريا وبلا رحمة كذلك تغيير الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية بانتهاج تنمية مستقلة معتمدة علي ذاتها وعادلة في توزيعها ، يقضي علي أسباب السخط والاحتجاج الذي تستغله هذه الحركات لتعمل بالذات وسط الفقراء والمهمشين والشباب ذوي المستقبل المجهول .

صعود القوي التقدمية في الوطن العربي سيجبر هذه الحركات علي تطوير خطابها وتجديد فكرها كما حدث في أمريكا اللاتينية بظهور لاهوت التحرير المرتبط بقضايا الشعب الحقيقية والذي قام بتأويل الإنجيل حسب الصراع الطبقي ورفض الاستغلال وضرورة المساواة ومشاركة الجماهير في السلطة . لذلك مستقبل الحركات الاسلاموية في الوطن العربي رهين بتقاربها من القضايا الحيوية وهذا يعني أن تكون مسائل الديمقراطية والاشتراكية والعقلانية والعلمانية من الأولويات في العمل السياسي وفي المجتمع المدني كله وفي التعليم والثقافة والحياة اليومية ، هنا يمكن أن توجه الحركات الاسلاموية نظرها إلي الاتجاه الصحيح ، وإلا ستكون ذات أفق مسدود مهما كان حجمها المتضخم وصوتها العالي والصاخب.

## المحتويات

٥	- تصدير.
٧	- تمهيد
	في المفاهيم والتنظير والمنهج
٣٩	- الفصل الأول
	تاريخية الاسلام السياسى فى السودان.
١١٩	- الفصل الثانى
	مضمون آليات التنظيم الاسلامى.
٢٧٢	- الخاتمة.

رقم الإيداع  
٩١ / ٨٠٣٤

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢





## مركز الدراسات السودانية

هذا الكتاب أول إنتاج للمركز الذي يهدف لأن يكون منبراً  
ديمقراطياً تقديمياً مستنيراً للمثقفين والكتاب السودانيين وكل  
المهتمين والمؤمنين بسودان ديمقراطى تعددى .

ويهدف المركز إلى :-

- ١- كتابة التاريخ والفكر السودانى عوضاً عن المشافهة.
  - ٢- إعادة التفكير نقدياً فى الواقع والفكر السودانى
  - ٣- فتح المجال لكل جديد ومتجاوز ومختلف بغض النظر عن  
أى اعتبارات سوى قدرة الابداع.
  - ٤- توثيق الثقافة السودانية بكل تنوعاتها.
- وسيقوم المركز بالاضافة إلى نشر الكتب والدراسات باصدار  
دورية تحت اسم «كتابات سودانية»



مركز البحوث العربية

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢

096

81

Bibliotheca Alexandrina



0545162

